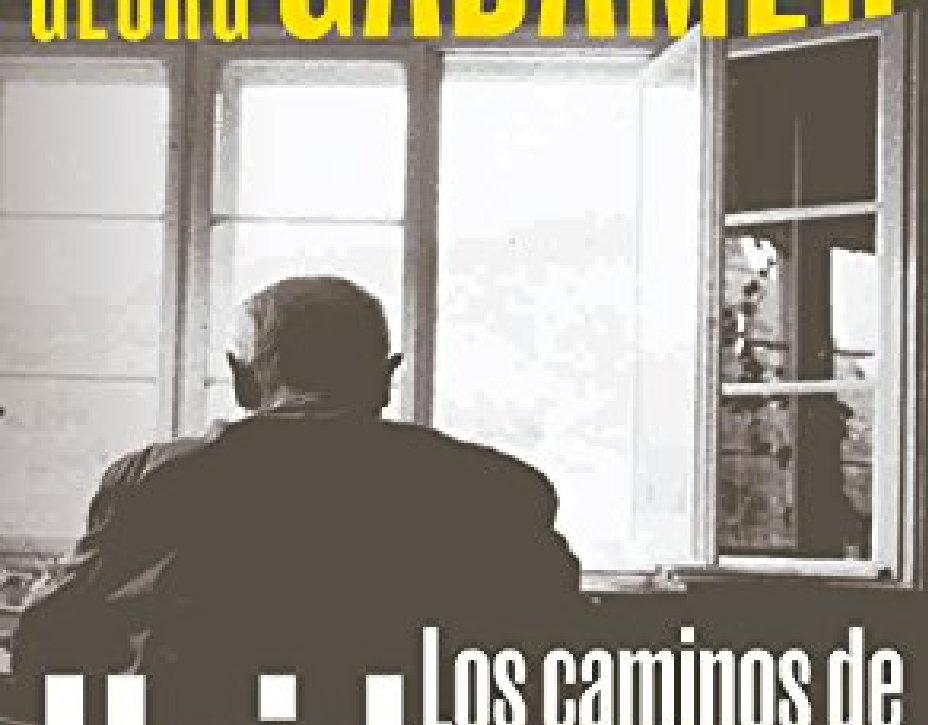
HANS-GEORG GADAMER



Los caminos de Heidegger

Herder

HANS-GEORG GADAMER

LOS CAMINOS DE HEIDEGGER

Traducción: ANGELA ACKERMANN PILÁRI

Herder

Edición y versión castellana de ANGELA ACKERMANN PILÁRI
de una selección de las obras de HANS-GEORG GADAMER
Hegel, Husserl, Heidegger y *Hermeneutik im Rückblick*

Diseño de la cubierta: CLAUDIO BADO Y MÓNICA BAZÁN

© 2002, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main

© 2002, Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona

Fotocomposición: gama sl
Imprenta: BALMES
Depósito legal: B-27.080-2002
Printed in Spain

ISBN: 84-254-2154-3 **Herder** Código catálogo: FIL2154

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
E-mail: editorialherder@herder-sa.com - http: // **www.herder-sa.com**

ÍNDICE

Prólogo 9

LOS CAMINOS DE HEIDEGGER

1. Existencialismo y filosofía existencial (1981) 15
2. Martin Heidegger en su 75 cumpleaños (1964) 27
3. La teología de Marburgo (1964) 39
4. «¿Qué es metafísica?» (1975) 53
5. Kant y el giro hermenéutico (1975) 57
6. El pensador Martin Heidegger (1969) 67
7. El lenguaje de la metafísica (1968) 73
8. Platón (1976) 83
9. La verdad de la obra de arte 95
10. El camino al viraje (1979) 109
11. Los griegos (1979) 125
12. La historia de la filosofía 139
13. La dimensión religiosa (1981) 151
14. Ser, espíritu, Dios (1977) 165

HEIDEGGER Y LA ÉTICA

15. ¿Hay una medida en la Tierra? (W. Marx) (1984) 181
16. *Ethos* y ética (McIntyre y otros) (1985) 201

LOS COMIENZOS DE HEIDEGGER

17. Acerca del comienzo del pensar (1986) 231
18. El retorno al comienzo (1986) 253
19. Un camino de Martin Heidegger (1986) 277

HEIDEGGER EN RETROSPECTIVA

20. Recuerdos de los comienzos de Heidegger (1986) 295

21. Heidegger y el lenguaje (1990) 307
22. Heidegger y los griegos (1990) 325
23. Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas (1975 y 1985) 341
24. Hermenéutica y diferencia ontológica (1989) 355
25. El viraje del camino (1985) 369
26. Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin 375

Procedencia de los textos 383
Índice analítico 389

PRÓLOGO

Los estudios sobre Heidegger que aquí presento reunidos, en parte artículos, en parte conferencias o discursos, fueron escritos a lo largo de los últimos 25 años y algunos de ellos ya se publicaron. El hecho de que todos estos trabajos sean de fechas más bien recientes no quiere decir que no haya seguido desde un principio los impulsos del pensar de Heidegger dentro de los límites de mis posibilidades y en la medida en que estaba de acuerdo con ellos. Hacía falta una distancia, y esta presuponía que llegara a un punto de vista propio que me permitiera desvincular mi seguimiento de los caminos de Heidegger lo bastante de mi propia búsqueda de caminos y senderos como para poder describir por separado el camino de pensar de Heidegger.

Esta iniciativa comenzó cuando Heidegger me propuso escribir una introducción para la edición de su ensayo sobre la obra de arte, publicado por la editorial Reclam.[1] De hecho, en todos los trabajos aquí reunidos sólo he ido continuando lo que comencé en esta introducción de 1960. Lo que me importaba era mi propia causa. Porque para mí significaba una confirmación y un estímulo para mis propios esfuerzos cuando, en la década de 1930, Heidegger incluyó la obra de arte en su pensamiento. Así, la pequeña introducción de 1960 a su ensayo sobre la obra de arte no fue escrita en primer lugar por encargo, sino de una manera que me permitía reconocer en el camino de pensar de Heidegger mi propia pregunta tal como la había planteado poco antes en *Verdad y método.* También en todos mis posteriores artículos sobre Heidegger pretendí hacer perceptible desde mis propios presupuestos y posibilidades la tarea de pensar que Heidegger se había planteado, y quise mostrar que especialmente aquel Heidegger que después de *Ser y tiempo* experimentó su

1. Se trata del ensayo número 9 del presente volumen.

«viraje» [*Kehre*], en realidad seguía por el camino que había tomado cuando se propuso remontar su interrogación al tiempo anterior a la metafísica y anticipar con su pensar un futuro desconocido.

Por eso, todos los trabajos aquí recogidos persiguen, en el fondo, el mismo propósito: introducir en el carácter peculiar del pensamiento de Heidegger, que se sitúa lejos de todos los hábitos de pensar y hablar existentes hasta su momento. Esto significa, sobre todo, prevenir al lector del error de sospechar que el distanciamiento de lo acostumbrado implique en Heidegger una mitología o un gnosticismo poetizante.

El hecho de que estos estudios se limiten a una sola tarea se debe a que todos tienen un carácter ocasional. Son variaciones sobre un solo tema, que se me planteó a mí en tanto testigo ocular siempre que quise dar cuenta del pensamiento de Heidegger. Tenía que resignarme inevitablemente a que haya repeticiones.

En la primera sección, el propósito del primer artículo es introducir en la situación con la que Heidegger se encontró y en la que entró. Las contribuciones siguientes están agrupadas según el orden cronológico de su redacción, pero algunas en particular también según criterios de contenido.

A continuación sigue una larga recensión colectiva bajo el título «Heidegger y la ética» que fue publicada en la revista *Philosophische Rundschau*. Se ocupa de la pregunta dirigida a Heidegger por Beaufret: «¿Cuándo escribe usted una ética filosófica?». Heiddeger dio una primera respuesta a ella en su «Carta sobre el humanismo». Entretanto, el problema temático de una ética filosófica ha sido iluminado muchas veces con respecto a Heidegger. En el ensayo en cuestión examiné también mi propio artículo «Über die Möglichkeiten einer philosophischen Ethik» (1961, ahora en las *Gesammelte Werke*, vol. 4) a la luz de esta discusión.

Finalmente añadí una tercera sección bajo el título «Los comienzos de Heidegger», en la que incluí tres trabajos más recientes que dan cuenta sobre todo de la nueva situación de las fuentes con respecto a los inicios de Heidegger. Con la creciente distancia se muestra cada vez más claramente la consistencia interna, pero también la valentía y osadía del camino de pensar que recorrió Heidegger.

H.-G. G.

La cuarta sección incluida en este volumen bajo el título «Heidegger en retrospectiva» incluye siete ensayos procedentes del volumen 10, el último de las *Gesammelte Werke*. De esta manera queda aquí reunida prácticamente la totalidad de los trabajos de Hans-Georg Gadamer sobre Heidegger escritos hasta 1995. Como él mismo dice en su prólogo, por tratarse en la mayoría de los casos de intervenciones escritas para ocasiones, lugares y públicos diferentes, hay argumentos y reflexiones que se solapan o incluso se repiten parcialmente en algunos trabajos. No obstante, incluso en los casos de gran afinidad temática, siempre se encuentran tantos aspectos y matices nuevos en cada uno de los textos que la exclusión de cualquiera de ellos hubiese significado una pérdida injustificable para este volumen.

LOS CAMINOS DE HEIDEGGER

1. EXISTENCIALISMO Y FILOSOFÍA EXISTENCIAL

En la discusión filosófica actual se habla de existencialismo como si fuera algo casi evidente y, por otro lado, se entienden cosas bastante diversas bajo este término, aunque no carecen de un denominador común ni tampoco de una coherencia interna. Se piensa en Jean-Paul Sartre, Albert Camus y Gabriel Marcel, se piensa en Martin Heidegger y Karl Jaspers, tal vez también en los teólogos Bultmann y Guardini. En realidad, la palabra «existencialismo» es una acuñación francesa. Fue introducida por Sartre, quien elaboró su filosofía en los años cuarenta, es decir, durante los tiempos en que París se encontraba bajo la ocupación alemana, y la presentó luego en su gran libro *El ser y la nada*. En él retomó estímulos que había recibido durante sus estudios en Alemania en los años treinta. Se puede decir que gracias a una coincidencia especial se despertó en él del mismo modo y en el mismo momento el interés tanto por Hegel como por Husserl y Heidegger y que esta coincidencia le condujo a sus respuestas nuevas y productivas.

Sin embargo, hay que tener claro que el estímulo germano que había detrás de ellas y que estaba relacionado en primer lugar con el nombre de Heidegger, en el fondo era del todo diferente de aquello que Sartre mismo elaboró a partir de él. En Alemania, estos planteamientos se denominaban en aquel tiempo con la expresión «filosofía existencial». El término «existencial» era casi una palabra de moda a finales de los años veinte. Lo que no era existencial, no contaba. Los que se conocían como representantes de esta corriente eran sobre todo Heidegger y Jaspers. No obstante, ninguno de los dos aceptó con verdadera convicción y conformidad que se le llamara así. Después de la guerra, en la conocida «Carta sobre el humanismo», Heidegger formuló un amplio y detalladamente justificado rechazo del existencialismo de cuño sartriano; Jaspers, cuando se dio cuenta, con horror, de las consecuencias devastadoras de un *pathos* existencial descontrolado, que tomó la dirección errónea hacia la histeria

de masas del «ponerse en marcha» nacionalsocialista, se apresuró a mediados de los años treinta en desplazar el concepto de existencia a un lugar secundario y en devolver la prioridad a la razón. «Razón y existencia», así se llama una de las publicaciones más bellas e influyentes de Jaspers de los años treinta, en la que apela a las existencias excepcionales de Kierkegaard y Nietzsche y esboza su teoría de una totalidad abarcadora que incluye a la razón y la existencia. ¿Qué era lo que dio en aquel tiempo una fuerza tan impactante a la palabra «existencia»? Desde luego que no fue el uso académico habitual y normal de la palabra «existir», *«existere»* y «existencia», tal como se la conoce en giros como, por ejemplo, la pregunta por la existencia de Dios o por la existencia del mundo exterior. Lo que otorgó en aquel tiempo un carácter conceptual diferente a la palabra «existencia» fue un cambio de matiz peculiar. Este se produjo bajo condiciones específicas que han de tenerse en cuenta. El uso de la palabra con este énfasis de sentido se deriva del pensador y escritor danés Søren Kierkegaard, quien escribió sus libros en los años cuarenta del siglo XIX, pero que sólo comenzó a ser influyente en el mundo, y especialmente en Alemania, a comienzos del siglo XX. Christoph Schrempf, un pastor protestante suabo, hizo para la editorial Diederichs una traducción muy libre pero de muy agradable lectura de toda la obra de Kierkegaard. La difusión de esta traducción contribuyó en buena medida a este nuevo movimiento que posteriormente se llamó filosofía existencial.

La situación del propio Kierkegaard en los años cuarenta del siglo XIX estaba determinada por su crítica, de motivación cristiana, al idealismo especulativo de Hegel. Fue este contexto que otorgó a la palabra «existencia» su *pathos* especial. No obstante, ya en el pensamiento de Schelling había un elemento nuevo que adquirió valor conceptual en la medida en que, en sus profundas especulaciones sobre la relación de Dios con su creación, Schelling había establecido una diferencia en la propia concepción de Dios con el fin de desvelar en lo absoluto el auténtico arraigo de la libertad y de comprender así más a fondo la esencia de la libertad humana. Kierkegaard retomó este tema del pensamiento de Schelling y lo trasladó al contexto polémico de su crítica a la dialéctica especulativa de Hegel, a la que rechazaba porque mediaba a todo y a todo lo unía en síntesis.

Particularmente la pretensión de Hegel de haber elevado la verdad del cristianismo al concepto pensante, reconciliando así definitivamente la fe y el saber, representaba para el cristianismo, y especialmente para la iglesia protestante, un reto que fue asumido en muchas partes. Piénsese en Feuerbach, Ruge, Bruno Bauer, David Friedrich Strauß y finalmente

en Marx. Fue Kierkegaard, desde su más personal inquietud religiosa de entonces, quien consiguió comprender de una manera más penetrante y profunda la paradoja de la fe. Su famosa obra primeriza llevaba el título *Entweder – Oder*[1] y dio expresión en forma programática a lo que faltaba a la dialéctica especulativa al estilo de Hegel: la decisión entre esto y aquello, sobre la que, según él, se basaba en verdad la existencia humana, y especialmente la cristiana. Hoy, en un contexto como este, se usa la palabra «existencia» de manera involuntaria, tal como lo acabo de hacer, con un énfasis que se ha alejado por completo de sus orígenes escolásticos. Por cierto que este mismo uso lingüístico también se conoce con otro significado; por ejemplo, al hablar de la lucha por la existencia con la que todos han de confrontarse, o cuando se dice: «está en juego la existencia misma». Estos giros tienen un énfasis especial, aunque en ellos más bien resuena la religión del dinero contante y sonante y no el temor y temblor del corazón cristiano. Pero si alguien como Kierkegaard decía con sarcasmo polémico acerca de Hegel –el profesor de filosofía más famoso de su tiempo– que había olvidado el existir, señalaba con un énfasis muy claro la situación humana fundamental del elegir y decidir, cuya seriedad cristiana y religiosa no se debía enturbiar y bagatelizar con la reflexión y la mediación dialéctica.

¿Cómo fue que esta crítica a Hegel de la primera mitad de siglo XIX volvió a cobrar nueva vida en el siglo XX? Para comprenderlo hay que tener presente la catástrofe que el comienzo y el transcurso de la Primera Guerra Mundial significaron para la conciencia cultural de la población europea. La fe en el progreso de una sociedad burguesa mimada por un largo tiempo de paz, y cuyo optimismo cultural había animado la era liberal, se derrumbó en las tempestades de una guerra que al final fue por completo diferente de todas las anteriores. No fue la valentía personal o el genio militar lo que determinó el acontecer bélico, sino la lucha competidora de las industrias pesadas de todos los países. Los horrores de las batallas de materiales, en las que se devastaron la naturaleza inocente, cultivos y bosques, aldeas y ciudades, finalmente hicieron que los hombres en las trincheras y refugios no pensaran en otra cosa que en lo que Carl Zuckmayer expresó en aquellos días con la frase: «Alguna vez, cuando todo haya terminado».

El alcance de este acontecer delirante sobrepasó la capacidad de comprensión de la juventud de entonces. Después de ir a la guerra con el entu-

1. Literalmente «O esto - o aquello». [*N. d. T.*]

siasmo del idealismo dispuesto al sacrificio, la juventud pronto se dio cuenta en todas partes de que las antiguas formas del honor caballeroso, aunque cruel y sangriento, ya no tenían cabida alguna. Lo que quedó fue un acontecer sin sentido e irreal, y al mismo tiempo cimentado en la irrealidad del excesivo ardor nacionalista, que había dinamitado incluso el movimiento obrero internacional. Por eso no era de extrañar que los espíritus de primer rango se preguntasen en aquel tiempo: ¿Qué era lo equivocado de esta fe en la ciencia, de esta fe en la humanización y la politización del mundo, qué era lo erróneo del presunto desarrollo de la sociedad hacia el progreso y la libertad?

Se comprende por sí mismo que esta profunda crisis cultural que entonces sobrevino al mundo europeo de la cultura, también tuvo que encontrar su expresión filosófica y que esto ocurriera particularmente en Alemania, cuyo desmoronamiento y derrumbe fue la expresión más visible y catastrófica de la general absurdidad. Lo que se podía escuchar en aquellos años era la crítica a la predominante idealización de la cultura erudita [*Bildung*], que privaba a la filosofía universitaria de su credibilidad, ya que ésta se había apoyado sobre todo en la continuidad académica de la filosofía de Kant. La situación espiritual del tiempo alrededor de 1918, en el que yo mismo comencé a buscar una dirección, estaba determinada por una falta general de orientación.

Resulta fácil imaginarse hasta qué punto los dos hombres, Jaspers y Heidegger, que se conocieron en 1920 en Friburgo con ocasión del sesenta cumpleaños del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, contemplaban con distanciamiento y crítica la vida universitaria y el estilo académico del escolasticismo filosófico y cómo se acercaron el uno al otro. En aquel momento se entabló entre ellos una amistad filosófica –¿o fue sólo el intento de una amistad que nunca acabaría por lograrse del todo?– que estaba motivada por una resistencia y una voluntad compartidas con el fin de llegar a nuevas y más radicales formas de pensar. Jaspers había comenzado entonces a marcar su propia posición filosófica. En un libro con el título *Psychologie der Weltanschauungen*,[2] había dado un amplio lugar, entre otros, a Kierkegaard. Heidegger reaccionó a Jaspers con su peculiar energía tenebrosa, y al mismo tiempo lo radicalizó. Escribió un largo comentario crítico sobre la mencionada obra de Jaspers –que entonces quedó inédito, pero que entretanto fue publicado–, en el que lo interpretó, por así decirlo, con miras a derivaciones atrevidas y extremas.

2. Trad. castellana: *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967.

En el libro citado, Jaspers había analizado las diversas visiones del mundo en figuras representativas. Su tendencia era mostrar cómo diferentes caminos del pensar se reflejan en la práctica de la vida, porque, según él, la visión del mundo sobrepasa el carácter de generalidad vigente de la concepción científica del mundo. Las visiones del mundo son posiciones de voluntad que se basan, como decimos ahora, en decisiones existenciales. Jaspers describió lo común de las diversas formas de existencia, que pueden diferenciarse de este modo mediante el concepto de situación de límite. Bajo este concepto él entendía aquellas situaciones cuyo carácter de límite demostraba el límite de la dominación científica del mundo. Una tal situación de límite ya no se puede comprender como caso de una legalidad general y en esta situación ya no se puede confiar en la dominación científica de procesos calculables. A esta clase de límite pertenece, por ejemplo, la muerte que cada uno ha de morir, la culpa que cada uno ha de asumir, el conjunto de la organización personal de la vida en la que cada uno debe realizarse como aquel que sólo él es en su unicidad. Parece coherente decir que sólo en estas situaciones de límite resalta propiamente lo que uno es. Este resaltar, este salir al exterior de las reacciones y modos de comportarse dominables y calculables de la existencia social es lo que constituye el concepto de existencia.

Jaspers había encontrado la tematización de estas situaciones de límite en su dedicación crítica a la ciencia y al reconocer los límites de ésta. Tuvo la gran suerte de hallarse cerca de una figura de una talla científica verdaderamente gigantesca: Max Weber, al que siguió con admiración y a quien finalmente cuestionó en críticas y autocríticas. Este gran sociólogo y polihistoriador representaba no sólo para Jaspers, sino aun para mi propia generación todo lo grandioso y absurdo del ascetismo intramundano del científico moderno. Su incorruptible conciencia científica y su ímpetu apasionado lo obligaron a una autorrestricción casi quijotesca. Ésta consistía en que separaba, por principio, al hombre que actúa, al hombre que toma decisiones definitivas, del ámbito del conocimiento científicamente objetivable, pero comprometiendo a este hombre de la acción al mismo tiempo con el deber de saber, y esto quiere decir con la «ética de la responsabilidad». De este modo Max Weber se convirtió en el defensor, fundador y difusor de una sociología neutral frente a los valores. Esto no significaba en absoluto que un erudito sin carne ni huesos hiciera aquí sus juegos de metodología y objetivación, sino que un hombre de un temperamento fuerte y de un apasionamiento político y moral indomable se exigía a sí mismo esta autorrestricción y que la pedía a los demás. Lo peor a lo que uno podía extraviarse en los ojos de este gran

investigador era el hacer de profeta desde la cátedra. Pues bien, este modelo que Max Weber era para Jaspers, era al mismo tiempo el anti-modelo que lo condujo a profundizar en los límites de la concepción científica del mundo y a desarrollar, por así decir, la razón que lleva más allá de las fronteras de aquella. Lo que expuso en su *Psicología de las visiones del mundo* y posteriormente en los tres tomos de su obra principal, llamada *Philosophie*,[3] fue una repetición filosófica y un desarrollo conceptual impresionantes –aunque plenamente basados en su *pathos* personal– de lo que había llegado a comprender, tanto positiva como negativamente, a partir de la figura gigantesca de Max Weber. La pregunta que le acompañaba era cómo la insobornabilidad de la investigación científica y la imperturbable voluntad y disposición mental que había encontrado en el ímpetu existencial de este hombre podían captarse y medirse dentro del medio del pensamiento.

Las condiciones previas de Heidegger eran muy diferentes. No se había educado, como Jaspers, en el espíritu de las ciencias naturales y de la medicina. Su genio le había permitido, no obstante, seguir de joven la actualidad de las ciencias naturales a nivel académico, cosa que generalmente no se sospecharía. Las asignaturas secundarias en su examen de doctorado eran matemática y física. Mas, el verdadero peso se hallaba para él en otro ámbito: en el mundo histórico, sobre todo en la historia de la teología, a la que se había dedicado intensamente, y en la filosofía y su historia. Había sido discípulo de la vertiente neokantiana que representaban Heinrich Rickert y Emil Lask, después estuvo bajo la influencia de la gran maestría del arte de descripción fenomenológica de Edmund Husserl y tomó como modelo la excelente técnica analítica y la mirada concreta a las cosas de este maestro suyo. Pero, además, había frecuentado la escuela de otro maestro: la de Aristóteles. Con él se había familiarizado pronto, pero la moderna interpretación de Aristóteles practicada por el neoescolasticismo católico, que fue la primera que llegó a conocer, al parecer le resultó muy pronto cuestionable en su adecuación para sus propias preguntas religiosas y filosóficas. Por eso volvió a aprender con el propio Aristóteles y se acostumbró a una comprensión directa y viva de los comienzos del pensamiento y del preguntar griegos que, más allá de toda erudición, era de una evidencia inmediata y tenía la fuerza subyugadora de la simplicidad. A ello se añadía que este joven, que poco a poco se iba liberando de su estrecho entorno regional exten-

3. Traducción castellana: *Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

diendo su mirada más allá de éste, se vio confrontado con el clima del nuevo espíritu que en las tormentas de la guerra mundial comenzaba a expresarse en todas partes. Los que influyeron en él fueron Bergson, Simmel, Dilthey, no directamente Nietzsche pero sí una filosofía más allá de la orientación científica del neokantianismo, y así, bien armado con la erudición adquirida y heredada y una innata y profunda pasión por el preguntar, se convirtió en el verdadero portavoz del nuevo pensamiento que se estaba formando en el campo de la filosofía.

Es cierto que Heidegger no estaba solo. La reacción al desvanecimiento de la idealización de la cultura erudita, propia a la era prebélica, se hizo sentir en muchos campos. Piénsese en la teología dialéctica de Karl Barth quien volvió a problematizar el hablar sobre Dios y en la de Franz Overbeck quien rechazó la compatibilidad tranquilizadora del mensaje cristiano con la investigación histórica, que había defendido la teología liberal. Y, en general, hay que recordar la crítica al idealismo que estaba relacionada con el redescubrimiento de Kierkegaard.

Pero también habían surgido otras crisis en la ciencia y la cultura que se percibían en todas partes. Me acuerdo que en aquel tiempo se publicó la correspondencia de van Gogh y que a Heidegger le gustaba citar a van Gogh. También la asimilación de Dostoievski tenía un papel muy importante en aquel tiempo. El radicalismo de su manera de representar a los seres humanos, su apasionado cuestionamiento de la sociedad y del progreso, su sugestiva evocación e intensa configuración de la obsesión humana y de los caminos errantes del alma; se podría continuar al infinito y mostrar en qué medida el pensamiento filosófico que se condensaba en el concepto de la existencia era expresión de una nueva forma de estar expuesto, de un sentimiento existencial que se extendía por todas partes. Piénsese también en la poesía coetánea, piénsese en el balbuceo verbal expresionista o en los comienzos osados de la pintura moderna, que entonces obligaban a encontrar respuestas. Piénsese en el efecto casi revolucionario que *Der Untergang des Abendlandes* de Oswald Spengler[4] ejercía sobre los ánimos. Por eso se trataba de algo que ya se hallaba en el ambiente reflejando la consigna del momento cuando Heidegger, radicalizando el pensamiento de Jaspers, enfocó de nuevo la existencia humana en general desde su carácter de situación de límite.

En realidad eran dos puntos de partida e impulsos del pensar del todo diferentes desde los cuales Jaspers, por un lado, y Heidegger por el otro,

4. Traducción castellana: *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

conceptualizaron filosóficamente el sentimiento existencial de aquellos años. Jaspers era psiquiatra y, por lo visto, un lector de una asombrosa amplitud temática. Cuando llegué a Heidelberg como sucesor de Jaspers, me mostraron en la librería Koester el banco en el que, todos los viernes por la mañana, Jaspers pasaba puntualmente tres horas para dejarse presentar todas las novedades, pidiendo además que le enviaran cada semana un gran paquete de libros a casa. Con el olfato seguro del gran espíritu y del entrenado observador crítico, encontró su alimento en todas partes del vasto campo de aquella investigación científica que tenía relevancia filosófica; y también consiguió relacionar su conciencia del seguimiento de la investigación real con la conciencia moral, o mejor dicho, con la escrupulosidad del propio pensamiento. Esto le permitió comprender que la individualidad de la existencia y la validez de sus decisiones ponen límites infranqueables a la investigación.

De este modo, en el fondo volvió a construir para la situación de nuestro tiempo la antigua distinción kantiana que había marcado críticamente los límites de la razón teórica fundamentando de nuevo, con la razón práctica y sus implicaciones, el auténtico reino de las verdades filosófico-metafísicas. También Jaspers fundamentó nuevamente la posibilidad de la metafísica cuando relacionó la gran tradición de la historia occidental, su metafísica, su arte y su religión con la llamada por medio de la cual la existencia humana toma conciencia de su propia finitud, de su condición de estar expuesta, en situaciones de límite, y abandonada a sus propias decisiones existenciales. En los tres grandes volúmenes sobre las visiones del mundo, el esclarecimiento de la existencia y la metafísica abarcó todo el ámbito de la filosofía, presentado en meditaciones de un matiz personal y de una elegancia estilística únicos. El título de uno de sus capítulos se llamaba: «La ley del día y la pasión de la noche»; eran tonos que realmente no se acostumbraban a escuchar desde las cátedras de filosofía en la era de la teoría del conocimiento. Pero también el balance completo del momento actual que Jaspers presentó en 1930 bajo el título *Die geistige Situation der Zeit* –publicado como milésimo volumen de la «Sammlung Göschen»[5]–, convenció por su penetración y capacidad de observación. Cuando yo era estudiante, se decía de Jaspers que tenía un gran dominio en moderar discusiones. En comparación con esta capacidad, el estilo de sus clases daba la impresión de una charla informal y de una con-

5. Trad. castellana: *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona, Labor, 1955. La «Sammlung Göschen» era una colección de gran prestigio cultural, publicada por la editorial berlinesa Walter de Gruyter desde finales del siglo XIX.

versación relajada con un interlocutor anónimo. Más tarde, cuando se había trasladado a Basilea después de la guerra, siguió los acontecimientos contemporáneos con la actitud del moralista que dirigía su llamada existencial a la conciencia pública y tomaba posición con argumentos filosóficos ante problemas tan polémicos como la culpa colectiva o la bomba atómica. Todo su pensamiento fue como una transposición de experiencias muy personales al escenario de la comunicación pública.

La manera de presentarse y la actitud del joven Heidegger eran totalmente diferentes. Su casi dramática entrada en escena, el ímpetu de la dicción y la concentración en la exposición fascinaban a todos los oyentes. La intención de este profesor de filosofía no era en absoluto hacer una llamada moral a la autenticidad de la existencia. Por supuesto que era partidario de esta llamada y gran parte de su efecto casi mágico se debía a esta fuerza apelativa de su carácter y su discurso. Pero su verdadera intención era otra. ¿Cómo puedo definirla? Su preguntar filosófico surgió sin duda del deseo de clarificar la profunda inquietud que le había causado el sentimiento de su propia vocación por lo religioso, y que se debía a la insatisfacción tanto ante la teología como ante la filosofía coetáneas. Desde joven, la aspiración de Heidegger había sido entregarse al pensamiento de una manera totalmente diferente a aquellas en su radicalismo y su referencia existencial, y esto le dio su ímpetu revolucionario. La pregunta que le estimulaba y que incluía todo el apremiante sentimiento con respecto a sí mismo, era la más antigua y la primera de la metafísica, la pregunta por el ser, la pregunta de cómo esta existencia humana finita, caduca y consciente de su muerte, podía entenderse en su ser a pesar de su temporalidad, y concretamente como un ser que no sólo es privación y carencia, un mero peregrinaje fugaz del morador de la Tierra a través de esta vida hacia una participación en la eternidad de lo divino, sino como un ser experimentado como aquello que distingue su ser-humano. Es asombroso que esta intención fundamental del preguntar de Heidegger, que presuponía un diálogo constante con la metafísica, con el pensamiento de los griegos, y con el pensamiento de Tomás de Aquino, de Leibniz, Kant y Hegel, cuando comenzó a presentarse no fuera percibida en absoluto por muchos coetáneos en su pretensión filosófica. También la amistad que se inició entre él y Jaspers se basó sin duda en primer lugar en su rechazo común de la tranquila marcha de la enseñanza académica, de la hueca actividad del «palabreo» y de la responsabilidad anónima. En cambio, cuando el propio pensamiento de ambos comenzó a articularse con mayor fuerza, se mostraron de forma cada vez más extrema las tensiones entre la actitud del pensamiento totalmente personalizado de un Jaspers y la ple-

na entrega de Heidegger a su misión de pensar, al «asunto» del pensamiento. Frente a todo tipo de anquilosamiento escolástico del pensamiento, Jaspers gustaba emplear la expresión crítica de «cáscara» en la que el pensar se solidificaba, y no vacilaba en aplicarla también a la renovación de la pregunta heideggeriana por el ser. Sin embargo, durante toda su vida siguió peleándose con el desafío que Heidegger representó para él. Hace poco que esto quedó documentado de manera llamativa por la publicación de sus notas sobre Heidegger.

Ahora bien, es cierto que la gran obra primeriza de Heidegger, *Ser y tiempo*, ofrecía dos aspectos muy diferentes. El efecto revolucionario se debía al tono de crítica a la época y al compromiso existencial que se expresaba en el vocabulario de herencia kierkegaardiana. Por otro lado, Heidegger se apoyaba entonces en gran medida en el idealismo fenomenológico de Husserl, lo que hacía comprensible la resistencia de Jaspers. Pero la continuación de su camino de pensar llevó a Heidegger en realidad más allá de toda «cáscara» dogmática. Él mismo habló del «viraje» [*Kehre*] que experimentó su pensamiento y, en efecto, éste rompió todas las reglas académicas a partir del momento en que trató de encontrar un nuevo lenguaje para su pensamiento con el tema del arte, con la interpretación de Hölderlin y con el análisis crítico de la forma extrema del pensamiento de Nietzsche. Nunca reclamó para sí que estuviera propagando una doctrina nueva. Cuando comenzó a aparecer la gran edición de sus escritos según sus propias indicaciones, le puso como lema: «Caminos, no obras». De hecho, lo que representa su obra tardía son siempre nuevos caminos y siempre nuevos intentos de pensar. Estos caminos los emprendió muchos años antes de su compromiso político, y los continuó después del breve episodio de su error político sin una ruptura visible en la dirección que ya había tomado anteriormente.

El hecho más sorprendente de la gran influencia ejercida por Heidegger fue que en los años veinte y a comienzos de los años treinta, antes de que cayera políticamente en desgracia, consiguiera despertar un inaudito entusiasmo entre sus oyentes y lectores y que este efecto volviera a producirse después de la guerra. Esto ocurrió al cabo de un periodo de vida relativamente retirada. Durante la guerra no había podido publicar porque, al haber caído en desgracia no se le concedió el papel para imprimir, y después de la guerra no pudo enseñar porque fue suspendido como docente por su antigua posición como rector nazi. Sin embargo, en la época de la reconstrucción material y espiritual de Alemania, volvió a estar presente de una manera casi arrolladora. No como profesor; porque sólo habló poco y raras veces ante estudiantes. Pero con

sus conferencias y publicaciones fascinó de nuevo a toda una generación. Cuando Heidegger anunció en alguna parte uno de sus discursos crípticos, solía provocar situaciones de peligro para la vida y poner a los organizadores ante problemas casi insuperables. En los años cincuenta no había ninguna sala suficientemente grande. La excitación que estallaba en este pensamiento se transmitía a todos, incluso a los que no lo comprendían. Desde luego que sus exposiciones, con esa profundidad del sentido de sus especulaciones tardías o con el *pathos* solemne de sus interpretaciones de poetas (Hölderlin, George, Rilke, Trakl, etc.), ya no se podían llamar filosofía existencial. La «Carta sobre el humanismo», que he mencionado antes, fue una renuncia formal al irracionalismo del *pathos* existencial que anteriormente había acompañado el efecto dramático de su propio pensamiento, pero que nunca fue su auténtica aspiración. Lo que vio desarrollarse en el existencialismo francés estaba lejos de él. La «Carta sobre el humanismo» lo dice muy claramente. Lo que los lectores franceses de Heidegger echaban de menos en él era el tema de la ética, que seguramente también Jaspers encontró a faltar. Heidegger se defendió contra esta exigencia y demanda. No porque subestimara la cuestión de la ética o de la constitución social de la existencia, sino porque la misión del pensar le imponía preguntas más radicales. «No consideramos con la determinación suficiente la esencia de la acción» dice la primera frase de la Carta, y resulta claro lo que significa esta frase en la era del utilitarismo social y, más aún, «más allá del bien y del mal»: la tarea del pensar no puede consistir en correr detrás de vínculos en disolución y solidaridades que se debilitan, amonestando con el dedo levantado del dogmático. Su tarea era más bien pensar en dirección a lo que subyace en la base de estas disoluciones producidas por la revolución industrial e instar al pensamiento, degradado al mero calcular y operar, a que vuelva a su lugar.

Lo mismo ocurre con la presunta ausencia de los problemas sociales del «nosotros», que se conoce en la filosofía como la intersubjetividad. Heidegger fue el primero en desvelar en su critica ontológica el carácter de prejuicio del concepto de sujeto, con lo que incorporó en su pensamiento la crítica a la conciencia, que habían formulado Marx, Nietzsche y Freud. Pero esto significaba para él que el ser-ahí es tan originario como el ser-con. Este «ser-con» no significa que dos sujetos estén juntos, sino una forma originaria del ser-nosotros, o sea, no consiste en que el yo se complete con un tú, sino que abarca un estar-con-los-otros originario, para el que no basta pensarlo a la manera de Hegel como «espíritu». «Sólo un dios puede salvarnos».

Preguntémonos para terminar: ¿Qué sigue aún vivo del pensamiento de estos hombres y qué pereció? Es una pregunta que cualquier presente debe dirigir a las voces del pasado. Es verdad que el sentimiento de vida de la generación más joven, que entró en la vida espiritual a partir de los años sesenta, se caracteriza por una nueva tendencia al desencanto, por una nueva inclinación a la dominación y al control técnicos, por el no exponerse a riesgos e incertidumbres. El *pathos* de la existencia les suena tan extraño como el de los grandes gestos poéticos de Hölderlin o Rilke, y por esto también la forma del pensamiento que representó la llamada filosofía existencial está hoy casi del todo ausente. Para la fina estructura de los movimientos reflexivos de Jaspers y su *pathos* personal será en cualquier caso difícil que ejerza aún su efecto en la era de la existencia en la masa y de la solidarización emocional. Pero Heidegger, a pesar de todo, sigue estando presente de una manera siempre sorprendente. Aunque se le rechace la mayoría de las veces con ademanes de «superioridad» o se le celebre con repeticiones casi rituales, incluso esto demuestra que no se le puede pasar por alto tan fácilmente. Ciertamente no es tanto el *pathos* existencial de sus comienzos lo que hace que esté presente, sino más bien la duradera perseverancia con la que este genio natural del pensamiento llevó adelante sus propias preguntas religiosas y filosóficas; una perseverancia a menudo forzada hasta lo incomprensible en su propia expresión, pero sin embargo con el sello inconfundible de la autenticidad de aquel pensamiento que se siente concernido. Si se quiere considerar adecuadamente la presencia de Heidegger, hay que tener en cuenta su dimensión mundial. Sea en Estados Unidos o en el Extremo Oriente, en la India, en África o en América Latina, en todas partes se percibe el impulso del pensamiento que parte de él. El destino global de la tecnificación e industrialización ha encontrado en él su reflejo filosófico, pero al mismo tiempo, gracias a él, también la diversidad y multiplicidad de voces de la herencia humana que se integra en el diálogo mundial del futuro, ha adquirido una nueva presencia.

Así se puede decir, para terminar, que la grandeza de figuras espirituales se mide precisamente también por su capacidad de superar, con lo que tienen que decir, la resistencia y la distancia del estilo que los separa del presente. No la filosofía existencial, pero sí los hombres que atravesaron esta fase de la tendencia filosófica existencial y que siguieron avanzando más allá de ella, cuentan entre los interlocutores del diálogo filosófico que no sólo es el de ayer. También continuará mañana y pasado mañana.

2. MARTIN HEIDEGGER EN SU 75 CUMPLEAÑOS

El 26 de septiembre de 1964, Heidegger cumplió 75 años. Cuando un hombre, que ya de joven había alcanzado una fama mundial, llega a una edad bíblica como ésta, se convierte en medida del curso del tiempo. Pronto hará medio siglo que este espíritu comenzó a ejercer su influencia. Como suele ocurrir con el curso del tiempo, también en su caso el impulso revolucionario que emanó de él quedó sumergido en estratos inferiores al de la conciencia. Nuevas tendencias emergen de la conciencia del tiempo y se cierran al poder y la amplia influencia de un espíritu que anteriormente lo llenó todo. El efecto estimulante que había ejercido se enfrenta a una sensibilidad cada vez más apagada para él y agudizada hacia otra dirección, a la cual hoy resulta amanerada, artificial e inerte la palabra que antaño era la más viva. Así suele suceder. Así suele caducar un espíritu para resucitar tal vez de nuevo y decir su palabra en un mundo cambiado.

Cuanto más entramos en la segunda mitad del siglo XX tanto más claramente se forma una conciencia de época que separa con un corte limpio el propio presente y lo que considera válido de aquel tiempo anterior. Una nueva fase de la revolución industrial, introducida por la investigación física moderna de la energía nuclear, prometedora y amenazadora para el futuro, se ha extendido por toda la Tierra. Las regulaciones racionales en la política y la economía, en la convivencia humana, en la convivencia de los pueblos y en la de los grandes bloques del poder político del presente determinan el espíritu de nuestro tiempo. La expectación y la esperanza de los que hoy son jóvenes no se orientan a lo indefinido, desmesurado o inmenso, sino al buen funcionamiento de una administración razonable del mundo. La sobriedad de la planificación, del cálculo, de la observación impone su estilo eficaz también a las formas de expresión espirituales de nuestro tiempo, hasta tal punto que se detesta la profundidad del sentido especulativo, el oráculo oscuro, el *pathos* profé-

tico, que antaño fascinaron a los ánimos. En la filosofía esto se muestra en la tendencia creciente a la claridad lógica, la exactitud y comprobabilidad de los enunciados. Una vez más la fe incondicional en la ciencia, sea bajo el signo del marxismo ateo, sea bajo el del perfeccionismo técnico del mundo occidental, plantea a la filosofía la pregunta de cuál es su derecho de existir.

Hay que ser consciente de ello si se quiere comprender la obra de Martin Heidegger no sólo históricamente, como un movimiento del pensamiento del pasado reciente que poco a poco se va volviendo extraño, sino en su proximidad al presente, o mejor dicho, como una pregunta al presente. Porque el perfeccionismo técnico de nuestra época se muestra como una instancia tan poco opuesta a la filosofía de Heidegger que, en realidad, ésta lo piensa con una coherencia y un radicalismo que no tiene parangón en la filosofía académica de nuestro siglo.

Sin duda, hay mucho en el Heidegger joven, y también en el tardío, que suena a una crítica a la cultura. Este es, ciertamente, uno de los fenómenos concomitantes más extraños de la era de la técnica, que su conciencia del progreso esté rodeada de dudas que lamentan la nivelación, la uniformización y el allanamiento que afecta a la totalidad de la vida. La crítica a la cultura reprocha a la cultura del presente la pérdida y la represión de la libertad, mostrando con su propia existencia lo contrario. Heidegger, en cambio, es más ambivalente. Desde siempre, su dura y severa crítica al «uno» [*man*], a la «avidez de novedad» y a las «habladurías», es decir a la esfera pública y la mediocridad en los que se encuentra la existencia humana «en primer lugar y la mayoría de las veces», fue sólo un tono marginal (aunque imposible de pasar por alto). Es cierto que su carácter chirriante se sobrepuso en un primer momento al tono de fondo, al tema general del pensamiento de Heidegger. Pero lo que le impuso su tarea era la necesaria conexión entre autenticidad e inautenticidad, entre la esencia y lo inesencial, verdad y error. Por eso, en realidad no se puede ubicar a Heidegger en la serie de los críticos de la técnica, de tendencia romántica; él trata de captar su esencia, incluso de anticiparse a ella con su pensamiento, porque intenta pensar lo que es.

Quien llegó a conocer al joven Heidegger encontrará una confirmación de ello incluso en su aspecto exterior. No correspondía en absoluto a la imagen que se tenía de un filósofo. Me acuerdo cómo lo conocí en la primavera de 1923. En Marburgo ya me había alcanzado el rumor general de que en Friburgo había surgido un joven genio, y las copias o resúmenes de la extravagante dicción peculiar del entonces asistente de Husserl iban de mano en mano. Fui a verlo en su locutorio en la Universidad

de Friburgo. Justo cuando entré en el pasillo que llevaba a su despacho, vi que alguien salió de él, que fue acompañado hasta la puerta por un hombre bajito y moreno, y me quedé esperando pacientemente porque creí que otra persona estaba aún con Heidegger. Pero este otro era Heidegger mismo. Era, ciertamente, alguien diferente de aquellos que hasta entonces había conocido como profesores de filosofía. Me parecía que más bien tenía aspecto de un ingeniero, de un experto técnico: escueto, cerrado, lleno de energía concentrada y sin la suave elegancia cultivada del *homo literatus*.

Sin embargo, para seguir con su fisionomía, el primer encuentro con su mirada le mostraba a uno quién era, y le muestra a uno quién es: un clarividente. Un pensador que ve. De hecho, lo que en mi opinión justifica la unicidad de Heidegger entre todos los maestros filósofos de nuestro tiempo es que las cosas que explica en un lenguaje altamente obstinado en su peculiaridad y que a menudo hiere todas las expectativas «cultas», estas cosas siempre se ven de manera plástica. Y esto no sólo en evocaciones momentáneas logradas por una palabra acertada y que consiguen provocar un fugaz centelleo de intuición, sino de tal manera que todo el análisis conceptual que se expone, en lugar de avanzar de un pensamiento a otro, vuelve siempre a lo mismo desde diferentes lados, otorgando así a la descripción conceptual una cierta plasticidad, la tercera dimensión de la realidad asible.

El concebir el conocimiento en primer lugar como percepción visual, es decir que encuentra su cumplimiento en el ver que abarca la cosa de una sola mirada, fue la doctrina fundamental de la fenomenología de Husserl. La percepción sensorial que tiene su objeto ante los ojos en su corpóreo estar dado, es el modelo según el cual hay que pensar también todo conocimiento por medio de conceptos. Lo que importa es completar con la percepción aquello a lo que nos referimos. De hecho, ya el honesto oficio de pensar de Husserl había enseñado el arte de la descripción, que pacientemente, desde distintos lados, comparando, variando y con una técnica pictórica de antiguos maestros, conseguía traer el fenómeno en cuestión a su representación completa. Lo que introdujo entonces el método de trabajo fenomenológico de Husserl parecía algo nuevo, porque intentó recuperar algo antiguo y olvidado (y desaprendido) con nuevos medios. No cabe duda de que las grandes épocas del filosofar, la Atenas del siglo IV a. C. o el Jena a comienzos del siglo XIX, sabían combinar con el uso de los conceptos filosóficos la misma abundancia de percepciones visuales y despertarlas en el oyente o lector. Cuando Heidegger exponía sus pensamientos desde el pupitre, preparados hasta el menor detalle y formu-

lados minuciosa y vivamente en el momento de la exposición, levantando una y otra vez la mirada y dirigiéndola a fuera a través de la ventana, entonces él veía lo que pensaba, y lo hacía ver. En los primeros años después de la Primera Guerra Mundial, cuando se le preguntaba a Husserl acerca de la fenomenología, él solía contestar con toda la razón: «La fenomenología la somos Heidegger y yo».

De hecho, no creo que Husserl siguiera esa costumbre burguesa de decir «Heidegger y yo». Para eso tenía una conciencia demasiado clara de la seriedad de la misión de su tarea. A lo largo de los años veinte, seguramente comenzó a intuir bastante pronto que su discípulo Heidegger no era un colaborador y continuador del paciente trabajo de pensar que determinaba su propia vida. El súbito ascenso de Heidegger, la incomparable fascinación que ejercía, su temperamento fogoso, tenían que resultar tan sospechosos al paciente Husserl como siempre le había resultado el fuego volcánico de Max Scheler. En efecto, el alumno de este arte magistral del pensar no era como su maestro. Era alguien que se sentía asediado por las grandes preguntas y las cosas últimas, sacudido en todas las fibras de su ser, que se había visto acosado y apelado por Dios y la muerte, por el ser y la nada cuando emprendió su gran tarea del pensar. Las preguntas que atormentaban a toda una generación revuelta, sacudida en su tradición de formación erudita y su orgullo cultural, paralizada por los horrores de las batallas de materiales de la Primera Guerra Mundial, estas preguntas también eran las suyas.

En aquel tiempo fue publicada la correspondencia de van Gogh, cuyo *furioso* pictórico se adecuaba perfectamente al sentimiento vital de estos años. En la mesa de trabajo de Heidegger, sujetadas por el tintero, se encontraban extractos de estas cartas que él citaba ocasionalmente en sus lecciones. Las novelas de Dostoievski eran un revulsivo para nosotros. Los volúmenes rojos de la editorial Piper resplandecían como señales llameantes en todos los escritorios. En las clases del joven Heidegger también se percibía este sentimiento de apremio y les daba su incomparable fuerza sugestiva. En el torbellino de las preguntas radicales que Heidegger planteaba, y a las que él se exponía, parecía cerrarse el abismo, abierto desde hacía un siglo, entre la filosofía académica y la necesidad de una visión del mundo.

Había otro componente del semblante de Heidegger, en el que se manifestaba algo muy íntimo: su voz. Esta voz, en aquel entonces muy fuerte y de timbre agradable en las tonalidades bajas, cuando subía a tonos más altos daba la impresión de estar extrañamente apretada y, sin ser demasiado fuerte, era demasiado forzada. Siempre parecía a punto de quebrarse,

de sobresaltarse, causaba angustia y era como si él mismo estuviese angustiado. Pues por lo visto no era una deficiencia de la técnica de respiración y dicción que lo llevaba al borde extremo y al último límite del hablar, sino que más bien parecía como si se sintiera empujado al borde extremo y al último límite del pensamiento, y era esto lo que en aquellos instantes le quitaba la voz y el aliento.

Como me han dicho, hoy se puede escuchar esta voz en discos. Comprendo muy bien que a la palabra impresa se le añade toda una dimensión para el que puede escuchar la voz de su autor de esta manera, y que esto facilita seguirlo con el pensamiento. Mas, espero que se me perdone por mi edad y por ser alguien que experimentó la realidad del discurso heideggeriano, si esta reproducibilidad técnica de un pensamiento que se arriesga en su exposición me parece como convertirlo en algo egipcio, en una momia del pensar que no tiene vida. Pero en el pensar de Heidegger había y hay vida. Vida, esto significa intento e intentar, riesgo y camino. Una de las paradojas más extrañas del efecto del pensamiento heideggeriano me parece que es la creciente marea de exposiciones que se le dedican, que a menudo tratan de poner orden con gran meticulosidad en el pensamiento de Heidegger y de reconstruir sistemáticamente su «doctrina», ya sea desde la intención más honesta de comprenderlo, ya sea con ánimos de rechazo vacilante o aun rabioso. Escribir la suma de su pensamiento no sólo me parece un esfuerzo vano sino directamente pernicioso. Después de la pregunta que él planteó y a la que introdujo al lector en 1926 en *Ser y tiempo*, todos los trabajos posteriores de Heidegger ya no se pueden relacionar en absoluto con un nivel uniforme. Cada uno de ellos pertenece a un estrato diferente. Son como un ascenso incesante, en el que todas las vistas y perspectivas se desplazan constantemente, un ascender en el que a menudo uno puede subir por senderos imposibles, desde los que debe volver, para salvarse, al suelo firme de la percepción visual fenomenológica, poniéndose luego otra vez en camino para un nuevo ascenso.

La fuerza de la percepción fenomenológica –se suele admitir que, por ejemplo, el análisis del mundo en *Ser y tiempo* es una obra maestra de la exploración fenomenológica– significa, sin embargo, que los escritos tardíos se enzarzan más y más en tejidos de mitología conceptual imposibles de identificar. Hasta cierto punto esto es verdad, en la medida en que todos estos escritos son testimonios de una penuria del lenguaje, que a menudo los hace recurrir a medios desesperados de salvación. No obstante, hay que cuidarse de considerar esto como un debilitamiento de la fuerza fenomenológica de Heidegger. Como clarificación de ello sólo hay

que leer alguna vez el capítulo sobre afecto, pasión y sentimiento en la obra sobre Nietzsche. A la inversa, más bien hay que preguntar: ¿Por qué no basta con la fuerza de percepción fenomenológica de Heidegger, cuyo vigor inquebrantado constituye hasta hoy la experiencia más asombrosa de todo encuentro con él? ¿En qué tarea se metió? ¿Cuál era la penuria de la que intentó salvarse?

Sus críticos suelen decir que después del llamado «viraje» [*Kehre*], su pensamiento perdió el suelo bajo los pies. Consideran que *Ser y tiempo* había sido una liberación grandiosa, por medio de la cual se había apelado a la «autenticidad» del ser y gracias a la cual la tarea del pensamiento filosófico había adquirido una nueva intensidad y responsabilidad. Pero se dice que después del viraje, que también incluyó la terrible equivocación política de involucrarse en las ambiciones de poder y las maquinaciones del Tercer Reich, ya no hablaba de cosas comprobables, sino sólo como un iniciado en los secretos del «ser», que era su dios. Le consideran un mitólogo y un gnóstico, que hablaba como un sabio sin saber qué decía. El ser se sustrae. El ser mora en su presencia [*west an*]. La nada nadea [*das Nichts nichtet*]. El habla habla. ¿Qué son estos seres que actúan aquí? ¿Son nombres? ¿Nombres que encubren algo divino? El que habla así ¿es un teólogo, o mejor: un profeta que vaticina la llegada del ser? ¿Y con qué legitimación? ¿Dónde está la responsabilidad en tales enunciados imposibles de identificar?

Así se pregunta y al parecer no se ve que todos estos giros de Heidegger hablan desde la antítesis. Se oponen con extrema provocación a un determinado hábito de pensar, y dicen: es la espontaneidad de nuestro pensar que «establece» algo como siendo, niega algo, «acuña» una palabra. El famoso viraje del que Heidegger habla para señalar lo insuficiente de su autoconcepción transcendental en *Ser y tiempo*, es todo menos la vuelta al revés de un hábito de pensar, surgida de un capricho suyo por libre decisión, sino algo que le sucedió. No se trata de una iluminación mística, sino de una simple cuestión del pensamiento, algo tan simple y forzoso como puede sucederle a un pensamiento que se arriesga a ir hasta el límite. Por eso es necesario que uno vuelva a ejecutar por sí mismo el asunto del pensar del que Heidegger se hizo cargo.

En el viraje no se parte del ser consciente que piensa el ser, sino del ser o del ser-ahí al que le importa su ser, que entiende de su ser y que cuida de su ser. En este sentido, en *Ser y tiempo*, más que plantear la pregunta por el ser, Heidegger la había preparado. Luego, después de 1930, habla del «viraje», aunque públicamente sólo lo hace después de la Segunda Guerra Mundial en su «Carta sobre el humanismo», tal vez su escrito más bello

por ser el más relajado y el que más se dirige a un tú. Por cierto que a él había precedido una serie de interpretaciones de Hölderlin, que prueban indirectamente que su pensamiento estaba buscando un lenguaje para nuevas penetraciones de la comprensión. Porque estas interpretaciones de poemas o palabras difíciles de Hölderlin eran identificaciones. Significa un esfuerzo mezquino calcular y registrar las violencias por las que se producen tales identificaciones. Semejante cálculo sólo puede tener por resultado lo que uno ya sabe cuando sigue el pensamiento de Heidegger, es decir que él, como alguien verdaderamente poseído por su tarea, de hecho sólo sabe escucharse a sí mismo, a lo que sale al encuentro de su tarea, lo que suena en dirección a ésta, lo que promete responder a su pregunta. Teniendo esto en cuenta, resulta aún mucho más asombroso que la obra de Hölderlin adquiriera no obstante una tal presencia para un pensador que intentara pensarla como su propio asunto y según su propia medida. Me parece que, desde Hellingrath,[1] ningún encuentro con Hölderlin puede compararse en intensidad y también en fuerza descifradora con el de Heidegger, pese a todos sus desfiguraciones y desdibujamientos. Para Heidegger tenía que ser realmente un alivio el poder ensayar nuevos caminos del pensar como intérprete de Hölderlin cuando este hablaba del cielo y la tierra, de mortales y dioses, de despedida y llegada, del desierto y la patria como de algo pensado y por pensar. Más tarde, cuando se publicaron las conferencias sobre «El origen de la obra de arte», que muchos ya habían escuchado en 1936 en Friburgo, Zurich y Francfort, se pudo escuchar, en efecto, un tono nuevo. La palabra «tierra» dio al ser de la obra de arte una determinación conceptual que demostró que las interpretaciones heideggerianas de Hölderlin (lo mismo que estas conferencias) eran escalones en su camino de pensar.

¿De dónde partía este camino? ¿A dónde iba? ¿Era una falsa pista o llevaba a una meta? Ciertamente no llevaba a la cumbre de la montaña que permitiera una vista libre en todas las direcciones, que descubriera fácilmente las abundantes formaciones de los pliegues del paisaje. Y seguramente tampoco era un camino sin rodeos, vueltas atrás, senderos errados. Sin embargo, la obra posterior de Heidegger no se presentaba como una sucesión de intentos sin orientación, que al final resultarían ser un fracaso porque aún no quedaba dicho en palabras claras qué es, propiamente, el «ser» que no ha de ser el ser de un ente, y que ora es capaz de

1. Norbert von Hellingrath, especialista en Hölderlin y editor de sus obras completas, publicadas a comienzos del siglo XX. [*N. d. T.*]

ser sin ente, ora no puede ser sin ente (¿o ser capaz de no ser?). Pues de todos modos hay en esta obra un comienzo y una sucesión de pasos en un camino.

La primera pregunta del primer comienzo había sido: ¿Qué es el ser del ser-ahí [*Dasein*] humano? Sin duda no es mera conciencia. Mas, ¿qué es este ser que no dura ni vale como las estrellas eternas o las verdades matemáticas, sino que siempre se está desvaneciendo como toda vida que se extiende entre nacimiento y muerte, y que, sin embargo, en su finitud e historicidad, tiene un «ahí», un aquí, un ahora, presencia en el instante, no un punto vacío, sino plenitud de tiempo y reunión del todo? El ser del ser-ahí humano consiste en ser este «ahí», en el que futuro y pasado no son momentos que se acercan y se alejan rodando, sino que son el futuro propio en cada caso y la propia historia que conforma el propio ser desde la ocasión del nacimiento. Puesto que el ser-ahí que se proyecta de esta manera al futuro se lo tiene que asumir en su finitud y se halla como arrojado en el ser, por eso la palabra clave para el primer planteamiento de la pregunta por el ser no es la autoconciencia, la razón o el espíritu, sino la facticidad.

Mas ¿qué es este «ahí» que Heidegger pronto llamaría «el ser-ahí en el hombre», como si fuera una palabra de misterio gnóstico? Este «ahí», sin duda, no significa puramente ser presente, sino un acontecer. El desaparecer, el perecer, el olvido no sólo acaba con cada «ahí» como todo lo terrenal; más bien es un «ahí» únicamente porque es finito, es decir, porque sabe de su propia finitud. Lo que ahí acontece, lo que acontece como «ahí», es lo que Heidegger llamará más tarde el «claro del ser» [*Lichtung des Seins*]. Se llama claro aquella zona en la que uno entra después de caminar interminablemente en la oscuridad del bosque y donde súbitamente los árboles están más espaciados y dejan penetrar la luz de sol, hasta que la hemos atravesado y la oscuridad nos rodea de nuevo. Ciertamente, no es una mala ilustración del destino finito del hombre. En 1927, con ocasión de la muerte de Max Scheler, Heidegger pronunció en clase un discurso en su honor que terminó con las palabras: «Una vez más un camino de la filosofía se hunde en la oscuridad».

Ahora bien, lo que Heidegger quería decir con la pregunta por el ser del ser-ahí no era una nueva «determinación del hombre» o una antropología filosófica de nueva fundamentación ontológica. Una tal antropología, ciertamente, no hubiera podido basarse sólo en la angustia y la muerte, el aburrimiento y la nada. Sin duda hubiera debido tener en cuenta también afectos agradables y estados anímicos constructivos. Pero dado

que la pregunta apuntaba al «ser», tenía que atenerse a aquello en lo cual, en medio de la futilidad de todo ser, se experimenta el «ahí», como en la nada de la angustia y en el vacío del aburrimiento. El claro que se produce para el ser en ese «ahí» que se halla dentro del ser humano, sin embargo, no se encuentra únicamente en él. Creo que significa un paso importante la consideración de que también la obra de arte es un acontecer de la verdad. Heidegger muestra que no se trata sólo del producto de un genial proceso creador, sino de una obra que tiene en sí misma su luminosidad, que está ahí, «tan verdadera, tan existente». Quien alguna vez vio un templo griego en medio del grandioso paisaje montañoso de Grecia estará de acuerdo con Heidegger en su opinión de que en las medidas pequeñas, casi delicadas de estos templos, que parecen como arrebatados a un mundo elemental de una magnitud imponente, la tierra y el cielo, la piedra y la luz se muestran como más auténticas, como salidas al «ahí» de su verdadera esencia.

Y, una vez más, es como alcanzar un altiplano que ofrece un panorama nuevo, cuando en el ensayo «La cosa» se atribuye un ser-ahí y un ser verdadero no sólo a la obra de arte, al acontecimiento que abre y crea un mundo, sino también a los útiles empleados por el hombre. También la cosa simplemente es, consistente en sí y sin ser instada a nada, porque hay un claro en la selva del ser que se cierra en sí mismo.

Finalmente una referencia a la palabra. «No haya cosa, donde falte la palabra». También este poema de George fue sometido por Heidegger a la tortura de su autoinquisición, para interrogar acerca del «ser» a «la palabra», ese enigma de lo más propio e íntimo del espíritu humano. Por antipáticas que puedan resultarnos todas estas formulaciones heideggerianas, como destino del ser, privación del ser, olvido del ser, etc., lo que él ve debería poder ser visible para aquellos que no son ciegos, y sobre todo también en la palabra. Todos vemos que hay palabras que funcionan como un mero signo (aunque lo señalado así a veces sólo sea una nimiedad), y otras que –no sólo en el poema– son por sí mismas testimonio de lo que comunican, en cierto modo muy cercanas a algo que es, no sustituibles, no intercambiables, un «ahí» que se abre en el propio acto de hablar. Todos saben lo que aquí significa «vacío» y «lleno». Desde lo que enseña el camino de pensar de Heidegger se podría verificar que es el «ser» lo que ahí permanece ausente o está presente.

Sin duda, hay que intentar ver pensando si no se quiere experimentar el camino que recorre el pensar de Heidegger como un desolado andar a tientas en el crepúsculo sin luz de una metafísica abandonada por Dios, sino comprenderlo como una pregunta mantenida con perseverancia por

un pensamiento. Porque es cierto que a este pensamiento le falta el lenguaje. Esta «falta» será la prueba de que este pensamiento intenta reflexionar en medio del olvido del ser, que es nuestra era técnica mundial en la que incluso el lenguaje es tomado como un simple medio técnico. El lenguaje queda ubicado en la «teoría de la información». A fin de cuentas, la penuria del lenguaje que se nota en Heidegger y que él experimenta, no es sólo la del pensador que intenta pensar lo inusitado e impensado. Tal vez es un fenómeno que viene de lejos y que nos afecta a todos. Las palabras ya no nacen como las flores. Se difunden modismos que son tan esquemáticos como las situaciones a cuyo dominio sirven, y el lenguaje abstracto de la simbólica matemática sólo parece corresponder a la tarea de dominar y administrar técnicamente el mundo. Ni siquiera se experimenta como tal a esta penuria del lenguaje. Parece que hay un olvido del lenguaje que es una especie de contrapartida de este olvido del ser del que habla Heidegger, si no es incluso la expresión misma y el testimonio de este, que así resulta accesible a todos.

Tal vez es inevitable que el lenguaje de este pensador, que se esfuerza por despertarse del olvido del ser, tenga que ser a menudo como un atormentado balbuceo para poder pensar lo único digno de ser pensado. Las palabras y giros de este hombre pueden ser de una fuerza y un ímpetu figurativos que ningún otro posee entre los filósofos coetáneos. Esta capacidad figurativa hace pensar en fenómenos de una tal materialización de lo espiritual que casi se lo puede asir. Pero, además, este mismo hombre excava de las minas del lenguaje los más extraños pedazos, rompe las piedras extraídas hasta que pierden del todo su contorno acostumbrado y así, finalmente, se mueve en un mundo de pedruscos verbales despedazados, en el que va buscando y examinando. En las facetas artificialmente obtenidas de este modo imprime luego su mensaje. A veces logra hallar algo que súbitamente centellea de manera que uno ve con los propios ojos aquello que dice. A veces la obra de Heidegger también está marcada por un forcejeo trágico para obtener el lenguaje adecuado y el concepto elocuente, y a cualquiera que quiera pensar con él le obliga a efectuar este forcejeo.

¿A qué se debe esta penuria? El lenguaje habitual de la filosofía es el de la metafísica griega y de su continuación y desarrollo a través del latín de la antigüedad y del medievo hasta las lenguas nacionales de la modernidad. Por eso, muchas palabras conceptuales de la filosofía son extranjeras. Sin embargo, los grandes entre los pensadores a menudo se esfuerzan en encontrar nuevos medios de expresión para lo que quieren decir dentro de lo que les ofrece su lengua materna. Así, Platón y Aristóteles

crearon un lenguaje conceptual tomándolo del lenguaje vivo y flexible de los atenienses de su tiempo. También Cicerón propuso determinadas palabras latinas para reproducir los conceptos griegos. Y, a su vez, el Maestro Eckhart en las postrimerías del medievo, después Leibniz, Kant y sobre todo Hegel, enriquecieron el lenguaje conceptual de la filosofía con nuevos medios de expresión. También el joven Heidegger extrajo de la base del alemánico, el dialecto de su región natal, un potencial lingüístico que enriqueció el lenguaje filosófico.

El Heidegger tardío se encuentra, sin embargo, en una situación mucho más difícil. No sólo las costumbres de hablar y pensar de los otros, sino los propios hábitos de hablar, determinados por la tradición del pensamiento occidental, amenazan con desviarlo constantemente de la dirección de su propia pregunta. Porque su pregunta es realmente nueva. No se la plantea dentro de la metafísica occidental, sino que la dirige a esta metafísica misma. No plantea la pregunta de la metafísica por el ente supremo (Dios) y por el ser de todo lo ente. Más bien pregunta por aquello que comienza abriendo el ámbito de un tal preguntar y que configura el espacio dentro del cual se mueve el preguntar de la metafísica. De este modo Heidegger pregunta por algo que la tradición de la metafísica ya presupone sin cuestionarlo: ¿qué quiere decir, realmente, el ser? Ninguno de los grandes metafísicos puede responder a esta pregunta porque éstos siempre preguntan por aquello que, dentro de los entes, es el ente, por el grado supremo del ente. Todos los medios conceptuales que han elaborado para formular sus respuestas sólo pueden ayudar de manera indirecta a la pregunta heideggeriana. Todos estos medios traen consigo una falsa apariencia. Dan a entender que se trata de obtener una certeza acerca de un ente que supuestamente se manifiesta detrás de todo lo conocido hasta ahora y no de percibir en primer lugar aquello que puede llegar a manifestarse delante de todo, que puede ser objeto del conocimiento, que puede hacer posible el conocimiento mismo, el propio preguntar y pensar. Quien pretende pensar el ámbito en el cual el pensar y lo pensado comienzan a separarse en su carácter de referencias recíprocas, parece perderse en lo impensable. Incluso la radicalización más extrema del planteamiento de la metafísica, a saber, que en principio hay algo y no la nada, habla del ser como de algo conocido. Pero ¿hay un pensamiento que toca a ese algo impensable? Heidegger lo llama «recuerdo» [*Andenken*], y la ambigua resonancia de *Andacht* [devoción o recogimiento] puede ser tal vez intencionada en la medida en que la experiencia de la religión siempre se acerca aún algo más que el pensamiento de la metafísica a lo inmemorial [*unvordenklich*] del ser. Y lo que rige para el pensamiento se aplica aún más claramente al lenguaje del pen-

samiento. Éste nombra lo pensable y lo pensado, pero no tiene palabra alguna para el carácter inmemorial del ser. Atormentando a los que tenían curiosidad por el ser, Heidegger dijo «el ser es él mismo». ¿Es «el ser» nada? ¿Es la «nada» nada? Los caminos que Heidegger recorrió y de los que más arriba hemos descrito algunos, permiten pensar lo que él llama «ser». Pero, ¿cómo hablar de él?

Heidegger se ayuda forzando las cosas. Constantemente vulnera la acepción natural de palabras familiares y les impone un nuevo sentido, a menudo apelando a conexiones etimológicas que nadie percibe. Lo que resulta de ello son maneras de hablar de un manierismo extremo, provocaciones de nuestras expectativas lingüísticas.

¿Es esto necesario? ¿No ofrece el lenguaje natural en su versatilidad universal siempre un camino para decir lo que uno tiene que decir? ¿Y no está insuficientemente pensado lo que no se puede decir? Tal vez. Pero no podemos elegir. Una vez que Heidegger ha planteado una pregunta tenemos que preguntar en la dirección de esta pregunta y dejar que nos ayude lo que nos resulta accesible de su obra. Es fácil burlarse de algo no habitual o forzado. Lo difícil es hacerlo mejor. Ahora bien, no conviene participar en el juego con las fichas de marfil –una forma frecuente de seguir a Heidegger– a las que se mueven de un lado a otro y en las que están grabadas las extrañas acuñaciones conceptuales de Heidegger. Esto, no menos que la polémica más amarga, obstruye como un nuevo escolasticismo el camino a la apertura de la pregunta planteada.

De todos modos, de una u otra manera, Heidegger está ahí. No se le puede pasar por alto y tampoco se ha ido más allá de él –desgraciadamente– en la dirección de su pregunta. Por lo tanto, él mismo queda plantado de manera desconcertante como obstáculo en el camino. Una roca errática, alrededor de la cual fluye la marea de un pensar orientado al perfeccionamiento técnico sin poder moverlo de su lugar.

3. LA TEOLOGÍA DE MARBURGO

Situémonos en los años veinte, en la gran época llena de expectativas, cuando en Marburgo se produjo dentro de la teología el distanciamiento con respecto a las posiciones historicista y liberal, cuando la filosofía dio la espalda al neokantianismo, cuando se disolvió la escuela de Marburgo y nuevas estrellas aparecieron en el cielo filosófico. En aquellos momentos, Eduard Thurneysen dio una conferencia ante la facultad teológica de Marburgo, que para nosotros, los jóvenes, fue un primer anuncio de la teología dialéctica que se impondría en Marburgo y que después recibió las bendiciones más o menos vacilantes de los teólogos de esta universidad. En la discusión que siguió, también el joven Heidegger tomó la palabra. Hacía muy poco que había llegado como profesor y aún hoy recuerdo cómo terminó su intervención al final de la conferencia de Thurneysen. Después de remitirse al escepticismo de Franz Overbeck, dijo que la verdadera tarea de la teología, a la qué esta tenía que volver, consistía en encontrar la palabra que fuera capaz de llamar a la fe y de hacer permanecer en la fe. Una frase auténticamente heideggeriana, llena de ambigüedad. Cuando la expresó en aquel momento, sonó como la propuesta de una tarea para la teología. Sin embargo, quizás –más aún que aquel aludido ataque de Franz Overbeck a la teología de su tiempo– fue una puesta en duda de la posibilidad misma de la teología. Fue el comienzo de una época tempestuosa de controversias filosófico-teológicas. En un lado se encontraba la ceremoniosa frialdad de Rudolf Otto, en el otro el enérgico ir al grano de la exégesis de Rudolf Bultmann; en un lado el agudo arte del detalle de Nicolai Hartmann, en el otro, el radicalismo fascinante de las preguntas de Heidegger, que también hechizó a la teología. La versión originaria de *Ser y el tiempo* fue una conferencia ante los teólogos de Marburgo (1924).

Lo que Heidegger anunció en su intervención al final de la conferencia de Thurneysen se puede seguir hasta el presente como motivo central de su pensamiento: el problema del lenguaje. Para éste no había un

suelo abonado en Marburgo. La escuela de Marburgo, que se había distinguido durante décadas por su rigor metodológico dentro del neokantianismo de la época, tenía como orientación la fundamentación filosófica de las ciencias. Para ella estaba claro con una perfecta e incuestionable evidencia que la verdadera perfección de lo conocible en general se encontraba en las ciencias, y que la objetivación científica de la experiencia cumplía plenamente el sentido del conocimiento. La pureza del concepto, la exactitud de la fórmula matemática, el triunfo del método infinitesimal: todo esto era lo que caracterizaba la postura filosófica de la escuela de Marburgo, y no el ámbito intermedio de las vacilantes configuraciones del lenguaje. Aun cuando Ernst Cassirer incluyó el fenómeno del lenguaje en la temática del idealismo neokantiano de Marburgo, lo hizo desde la concepción metodológica básica de la objetivación. Aunque su filosofía de las formas simbólicas no estaba relacionada con una doctrina del método de las ciencias, sino que veía el mito y el lenguaje como formas simbólicas, esto quería decir no obstante que los veía como figuras del espíritu objetivo, y en todo caso de tal manera que habían de tener su base metodológica dentro de la orientación fundamental de la conciencia trascendental.

En aquel tiempo la fenomenología comenzó a hacer época en Marburgo. La fundamentación de la ética material de los valores de Max Scheler, que estaba vinculada a una furiosa crítica al formalismo de la filosofía moral kantiana, había causado muy pronto una honda impresión en Nicolai Hartmann, el vanguardista de la escuela de Marburgo.[1] Resultaba convincente –como un siglo antes también para Hegel– que desde el problema del «deber», es decir en la forma imperativista de la ética, no se podía acceder a todo el conjunto de los fenómenos éticos. De este modo, en el campo de la filosofía moral se mostraba una primera restricción al punto de partida subjetivo de la conciencia trascendental: la conciencia del deber no podía colmar todo el alcance de lo moralmente valioso. Pero la escuela fenomenológica fue aún más influyente porque ya no compartía la orientación obvia de la escuela de Marburgo por la ciencia como facto, sino que se situaba en un momento anterior a la experiencia científica y al análisis categorial de su método, poniendo en el primer plano de su investigación fenomenológica la experiencia natural de la vida. El Husserl tardío definió este campo con el término de «mundo de la vida» [*Lebenswelt*], una expre-

1. Véase la recensión de N. Hartmann del «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I», en *Zeitschrift für die Geisteswissenschaften* I, 1914, número 35, pág. 971 s. y *Kleine Schriften* III, 1958, págs. 365 y ss.

sión que se hizo famosa. Tanto el distanciamiento de la filosofía moral con respecto a la ética imperativista como el volver la espalda al metodologismo de la escuela de Marburgo tenían su equivalencia teológica. En la medida en que se tomaba conciencia de una manera nueva de la problemática del hablar de Dios, comenzaron a tambalearse los fundamentos de la teología sistemática e historicista. La crítica de Rudolf Bultmann al mito, su concepto de la visión mítica del mundo, también y precisamente en cuanto aún predominaba en el Nuevo Testamento, fue al mismo tiempo una crítica a la pretensión totalitaria del pensamiento objetivador. El concepto de Bultmann de disponibilidad, con el que quería abarcar tanto el proceder de la ciencia histórica como el pensamiento mítico, constituyó prácticamente el concepto opuesto a la proposición auténticamente teológica.

Y en aquel momento apareció Heidegger en Marburgo, y todo lo que trataba en sus lecciones, ya fuera Descartes o Aristóteles, Platón o Kant, eran puntos de conexión con su análisis que siempre se dirigía a la experiencia más originaria de la existencia, a la que despejó quitando las capas de conceptos tradicionales. Y desde el principio, las preguntas que le asediaron eran de tipo teológico. Lo prueba el manuscrito temprano que Heidegger envió en 1922 a Natorp y que yo pude leer entonces. Fue una introducción que establecía los principios de las interpretaciones de Aristóteles que Heidegger había preparado y que hablaba sobre todo de Lutero, Gabriel Biel y Agustín. Seguramente, Heidegger lo habría llamado entonces una elaboración de la situación hermenéutica, es decir que trataba de hacer conscientes las preguntas y la voluntad espiritual de oposición con las que nos enfrentamos a Aristóteles, el maestro de la tradición. Hoy nadie dudaría de que la intención básica que guiaba a Heidegger al profundizar en Aristóteles era de índole crítico-destructiva. Pero en aquel momento esto no estaba tan claro. La magnífica fuerza de la intuición fenomenológica que Heidegger aplicaba en sus interpretaciones, eliminaba del texto aristotélico originario tan radical y eficazmente las capas de pintura de la tradición escolástica y la lamentable imagen desfigurada que el criticismo de entonces tenía de Aristóteles –Cohen gustaba decir: «Aristóteles fue un boticario»– que éste comenzaba a hablar de una manera inesperada. Tal vez no sólo lo experimentaron los estudiantes sino Heidegger mismo que en su interpretación, la fuerza del adversario –o incluso su potenciación, que Heidegger osaba proponerse conforme al principio platónico de hacer más fuerte al enemigo[2]– en algunos momentos llega-

2. Platón, *Sofista* 246 d.

ra a vencerle.[3] Porque ¿acaso la interpretación en filosofía es otra cosa que confrontarse con la verdad del texto y tener el coraje de exponerse a ella?

La primera vez que llegué a tener alguna conciencia de ello fue cuando conocí a Heidegger en 1923 –aún en Friburgo– y participé en su seminario sobre la *Ética a Nicómaco*. Estudiamos el análisis de la *phronesis*. En el texto aristotélico, Heidegger nos mostró que toda *techne* tenía un límite interno: su tipo de conocimiento no era un desocultamiento pleno, porque la obra que sabía realizar, la abandonaba a la incertidumbre de un empleo del que no disponía. Y aquí sometía a discusión la diferencia que separaba todo este conocimiento, especialmente también la mera *doxa*, de la *phronesis*: λήθη τᾶς μὲν τοιαύτης ἕξεως ἔστιν, φρονήσεως δὲ οὐκ ἔστιν (1140 b 29). Cuando intentamos interpretar esta frase, muy inseguros y con una alienación mental totalmente situada en los términos griegos, él declaró en tono brusco: «¡Esto es la conciencia!». Aquí no hay lugar para reducir a su justa dimensión la exageración pedagógica que había en esta afirmación, y menos aún para mostrar la presión lógica y ontológica que pesaba en realidad sobre el análisis de la *phronesis* en Aristóteles. Hoy está claro lo que Heidegger encontró en ella y por qué la crítica aristotélica a la idea platónica del bien y el concepto aristotélico del saber práctico le fascinaron tanto: en ellos se describía una forma de saber (un εἶδος γνώσεως)[4] que ya no se podía referir a una obetivabilidad última en el sentido de la ciencia, pues era un saber en la situación existencial concreta. ¿Era posible que Aristóteles incluso podría ayudar a superar los prejuicios ontológicos del concepto griego de *logos*, que Heidegger interpretaría más tarde en sentido temporal como ser-a-la-vista [*Vorhandenheit*] y presencia? Este impetuoso acercamiento del texto aristotélico a sus propias preguntas hace pensar en *Ser y tiempo*, donde es la llamada de la conciencia [*Gewissen*] la que hace visible por primera vez aquel «ser-ahí en el ser humano» en la estructura del acontecer de su ser temporal. Porque fue sólo mucho más tarde que Heidegger desvinculó su concepto de ser-ahí, en el sentido de «claro» [*Lichtung*], de cualquier pensamiento reflexivo trascendental.[5] ¿Podía también la palabra de la fe encontrar finalmente una nueva legitimación filosófica por medio de la crítica al *logos* y gracias a la comprensión óntica del ser-a-la-vista [*Vorhandenheit*], del mismo modo

3. Véase la referencia a Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI y *Metafísica* IX, en *Sein und Zeit (Ser y tiempo)* pág. 225, n. 1. (versión alemana).

4. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI 9, 1141 b 33 s.

5. La interpretación de Heidegger de la *Física* B 1, de Aristóteles, en *Wegmarken*, págs. 309-371, enseña que aquí también le importaba el concepto de φύσις.

en que más tarde el «recordar» [*Andenken*] heideggeriano nunca hizo olvidar del todo la proximidad al «recogimiento» religioso [*Andacht*], ya señalado por Hegel? ¿Fue éste el sentido último de la ambigua intervención de Heidegger en la discusión tras la conferencia de Thurneysen?

Más tarde, en Marburgo, se produjo otra vez un momento parecido que nos llamó la atención. Heidegger se ocupó en aquella ocasión de una distinción escolástica y habló de la diferencia entre el *actus signatus* y el *actus exercitus*. Estos conceptos escolásticos corresponden aproximadamente a los conceptos de *reflexivo* y *directo* y se refieren, por ejemplo, a la diferencia que hay entre el preguntar y la posibilidad de dirigirse expresamente al preguntar en cuanto tal. De lo primero se puede derivar lo segundo. Se puede designar el preguntar como preguntar, es decir, no sólo es el preguntar sino el decir que se pregunta y que esto es lo que está en cuestión. El *hacer reversible* esta transición de la intención inmediata y directa a la indirecta nos parecía entonces como un camino hacia el aire libre: esto prometía una liberación del círculo inescapable de la reflexión, la recuperación del poder evocativo del pensamiento conceptual y del lenguaje filosófico, que podía asegurarle también al pensamiento su rango al lado del lenguaje poético.

No cabe duda de que ya la fenomenología de Husserl con su análisis trascendental de la constitución había conducido a sobrepasar el ámbito de las objetivaciones explícitas. Husserl hablaba de intencionalidades anónimas, es decir, de aquellas intenciones conceptuales en las que algo es designado y sentado como existencialmente vigente, algo que nadie en particular tiene en mente ni ejecuta conscientemente como tema, y que sin embargo es un soporte para todo. Aproximadamente de esta manera se construye en la conciencia temporal interior lo que llamamos el flujo de la conciencia. Así, también el horizonte del mundo de la vida es un producto de las intencionalidades anónimas. Ahora bien, tanto la diferenciación escolástica mencionada por Heidegger como el análisis husserliano de la constitución de los rendimientos anónimos de la conciencia trascendental partían de la universalidad ilimitada de la razón, la que puede esclarecer con el análisis constitutivo todo aquello a lo que la conciencia anónima se refiere, es decir, convertirlo en objeto de un referirse expreso y, por tanto, objetivarlo.

Heidegger mismo, en cambio, fue decididamente en otra dirección. Se orientó por la inseparabilidad interior de autenticidad [*Eigentlichkeit*] e inautenticidad [*Uneigentlichkeit*], de verdad y error y el ocultamiento que acompaña esencialmente a todo desocultamiento y que contradice desde su mismo interior la idea de una objetivación total. Hacia dónde se

sintió impulsado a avanzar tal vez lo muestra ya el hallazgo que en aquel tiempo más nos enseñó y emocionó, a saber, que la forma más originaria en que el pasado está presente no es el recuerdo sino el olvido.[6] La oposición ontológica de Heidegger a la subjetividad trascendental de Husserl se muestra aquí en el punto central de la fenomenología de la conciencia del tiempo interior. Aunque es cierto que, en comparación con el papel que el recuerdo desempeñaba en el análisis de Brentano de la conciencia del tiempo, el análisis husserliano ofrecía una distinción fenomenológica más precisa de la rememoración explícita, que siempre se refiere al mismo tiempo a un «haber-estado-percibido» de la existencia de lo presente, que queda retenida en su caer atrás, que él llamaba «conciencia retencional» y en cuyo trabajo se basa toda conciencia del tiempo y toda conciencia de lo existente en el tiempo.[7] Ciertamente, se trataba de esfuerzos «anónimos», pero no dejaban de ser esfuerzos por mantener algo presente, en otras palabras, por detener el pasar del tiempo. El acercarse desde el futuro y el alejarse hacia el pasado de los «ahora» se seguían entendiendo desde lo «actualmente presente». El punto de mira de Heidegger, en cambio, era la dimensión ontológica original del tiempo, que se encuentra en la movilidad [*Bewegtheit*] fundamental de la existencia. Desde ahí no sólo se ilumina la enigmática irreversibilidad del tiempo, que no lo deja emerger y siempre sólo pasar, sino también queda patente que el tiempo no tiene su ser en el instante actual o en la sucesión de instantes actuales, sino en el carácter esencialmente futuro de la existencia. Por lo visto, esta es la auténtica experiencia de la historia, la manera en que la historicidad acontece en nosotros mismos. En qué medida ahí ocurre más con algo que hacemos que el mero hecho de que lo hacemos, esto es lo que muestra el olvido. Es una manera en que el pasado y el transcurrir demuestran su realidad y su poder. Estaba claro que el pensamiento de Heidegger se esforzaba por salir de la orientación reflexiva de la filosofía trascendental, que concebía estas estructuras de la temporalidad como la conciencia temporal interior y entendía, como lo hizo Husserl, su autoconstrucción con ayuda de la intencionalidad anónima. La crítica al prejuicio ontológico del concepto aristotélico de ser y substancia y al concepto moderno de sujeto tenía que disolver finalmente la idea misma de la reflexión trascendental.

6. Véase *Sein und Zeit*, pág. 339.

7. Véase «Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins», editado por M. Heidegger, en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IX, 1928, pág. 395 ss.

Porque resulta que aquel *actus exercitus* en el que se experimenta la realidad de una manera totalmente irreflexiva –por ejemplo la de la herramienta en su carácter no llamativo de servir, o el pasado en su carácter no llamativo de desaparecer– no se puede transformar en un acto signado sin cometer un nuevo ocultamiento. El análisis de Heidegger de la existencia en tanto ser-en-el-mundo implicaba más bien que el ser de lo ente experimentado de esta manera, especialmente la mundanidad del mundo, no lo encontramos como algo «objetivo», sino que se oculta de una manera que le es esencial. Ya en *Ser y tiempo* (pág. 75) se hablaba del contenerse [*Ansichhalten*] de lo que es-a-la-mano [*zuhanden*], en el que, a fin de cuentas, se basa el «ser en sí» (que no se puede dilucidar desde el ser-a-la-vista [*Vorhandenheit*]). El ser de lo que es-a-la-mano no es simplemente su ocultamiento y su estar oculto, donde lo que importaría sería el desocultarlo y su estar desocultado. Su «verdad», su ser auténtico y no disimulado [*unverstellt*] reside por lo visto precisamente en este carácter no llamativo, no importuno, no obstinado. En este punto se encuentra ya en *Ser y tiempo* cierta anticipación de un distanciamiento radical del «claro» [*Lichtung*] y del «estar-abierto» [*Erschlossenheit*]. Porque si bien este «contenerse de lo que es-a-la-mano» puede estar fundado finalmente en el ser-ahí entendido como el porqué de todo lo que concierne algún estado de cosas, no obstante forma parte del ser-en-el-mundo mismo el que el estar-abierto no sea una transparencia total del ser-ahí, sino que se refiera también al estar esencialmente atravesado por un imperar de la indeterminación (*Ser y tiempo*, pág. 308). El «contenerse» del ser-a-la-mano no es en primer lugar una privación y un ocultamiento, sino más bien significa su estar incluido y guardado en el contexto del mundo en el que tiene su ser. La tensión interna no sólo entre el «desocultar» y el ocultar, sino también entre el desocultar y el «resguardar» [*Bergung*] mide finalmente también la dimensión en que el *lenguaje* puede mostrarse en la flexión bidireccional [*Gegenwendigkeit*] de su ser, lo que puede ser una ayuda para los teólogos en su comprensión de la palabra de Dios.

En el campo de la teología fue el concepto de la autocomprensión el que experimentó una transformación correspondiente. Está claro que la autocomprensión de la fe, la aspiración fundamental de la teología protestante, no se puede captar de manera adecuada con el concepto de la conciencia trascendental. Conocemos este concepto del idealismo trascendental. Fue especialmente Fichte quien proclamó la «doctrina de la ciencia» como la única ejecución consecuente del idealismo trascendental que se comprendía a sí mismo. Recuérdese su crítica al concepto kan-

tiano de la cosa en sí.[8] Con la rudeza desfachatada que le caracteriza, Fichte dice: si Kant se comprendió a sí mismo, la «cosa en sí» sólo puede significar esto y aquello. Si Kant no lo pensó así, entonces sólo tenía tres cuartos de cabeza y no era un pensador.[9] El concepto de la autocomprensión aquí se basa por tanto en que todas las presuposiciones dogmáticas se resuelven por la autoproducción interior de la razón, de modo que al final de esta construcción de sí mismo del sujeto trascendental éste llega a ser completamente transparente a sí mismo. Es sorprendente en qué medida la idea husserliana de la fenomenología trascendental se acerca a esta exigencia planteada por Fichte y Hegel.

Para la teología, semejante concepto no podía fijarse sin modificación. Porque si la idea de la revelación tiene alguna cosa incuestionable es justamente esto: que el ser humano no puede llegar por su propia fuerza a una comprensión de sí mismo. Un motivo muy antiguo de la experiencia de la fe, que ya atraviesa la retrospectiva de Agustín a su vida, es que fracasan todos los intentos del ser humano de comprenderse desde sí mismo y desde el mundo del que disponemos como el nuestro. En efecto, es una experiencia cristiana a la que la palabra y el concepto de la «comprensión de sí mismo» deben, al parecer, su primera acuñación. Encontramos tentativas en la correspondencia entre Hamann y su amigo Jacobi, donde Hamann, desde la posición pietista de la certeza de la fe, trata de convencer a su amigo de que este, con su filosofía y con el papel que en ella desempeña la fe, nunca podría llegar a una auténtica comprensión de sí mismo.[10]

8. Fichte, «Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, WW I, págs. 474 ss y 482 s.

9. Op. cit., pág. 486.

10. Véase Renate Knoll, «J.G. Hamann und Fr. Jacobi», *Heidelberger Forschungen* 7, 1963. Véase también mi trabajo «Zur Problematik des Selbstverständnisses» (Kleine Schriften I, págs. 70-81). Mi reflexión en ambos trabajos muestra que me interesaba precisamente la novedad de la formación léxica *Selbstverständnis* (autocomprensión) y la problemática que subyace en ella. Pero en la primera impresión del texto me expresé mal en una ocasión y lo corregí debidamente. La palabra «autocomprensión» es efectivamente joven. F. Tschirch (Festschrift Eggers 1972) presentó una colección de abundantes ejemplos de ello. Al parecer, no leyó o no comprendió mi propio trabajo. De otro modo habría corregido tácitamente el error que cometí. También un etimólogo debería tomar nota de las siguientes observaciones sobre la historia de los conceptos:

a) La colección de palabras presentada por Tschirch confirma indirectamente el origen pietista del concepto que había sostenido: tanto Erwin Metzke como R. G. Günther se ocuparon del pietismo en sus investigaciones (Hamann, Jung-Stilling).

Hamann se refiere obviamente a algo más que a la plena transparencia para sí mismo propia a un pensamiento que sigue en una armonía sin contradicciones consigo mismo. La comprensión de sí mismo, en cambio, contiene como momento determinante la historicidad. Si alguien llega a una verdadera comprensión de sí mismo es porque le sucede algo y le ha sucedido algo. Así, el moderno discurso sobre la autocomprensión de la fe considera que el creyente llega a tomar conciencia de su dependencia de Dios. Reconoce la imposibilidad de comprenderse a sí mismo a partir de lo que le es disponible.

Con el concepto del disponer y el necesario fracaso de una comprensión de sí mismo basada en aquél, Rudolf Bultmann dio un giro teológico a la crítica ontológica de Heidegger a la tradición filosófica. Como correspondía a su propia procedencia científica, delimitó la posición cristiana de la fe frente a la comprensión de sí misma de la filosofía griega. Sin embargo, al no orientarse por los fundamentos ontológicos sino por las posiciones existenciales, para él la filosofía griega era la filosofía de la época helenística y, particularmente, el ideal estoico de la autarquía, al que interpretaba como el ideal del pleno disponer de sí mismo, criticando su insostenibilidad desde el cristianismo. Desde este punto de partida y bajo la influencia del pensamiento heideggeriano, Bultmann explicitó esto por medio de los conceptos de la inautenticidad y la autenticidad. La existencia caída y entregada al mundo [*an die Welt verfallen*], que se entiende desde la disponibilidad, es llamada a la reconversión y experimenta en el fracaso del disponer de sí misma la vuelta a la autenticidad. Para Bultmann, la analítica trascendental de la existencia parecía describir una constitución antropológica básica desde la cual la llamada de la fe podía interpretarse como «existencial» dentro del movimiento fundamental de la existencia y con independencia de su contenido. Por tanto, fue precisamente la concepción filosófica trascendental de *Ser y tiempo* la que encajaba en el pensamiento teológico. Ciertamente, el *a priori* de la experiencia de la fe ya no podía representar el antiguo concepto idealista de la

---

b) Tschirch no parece estar en lo cierto al atribuir el uso teológico de la palabra únicamente a Friedrich Karl Schumann. Ya en los años veinte, la expresión «comprensión de sí mismo» era una palabra predilecta de Rudolf Bultmann, como confirmé en mi contribución arriba citada.

c) Por lo demás, Theodor Litt tiene razón cuando escribe en 1938: «La "comprensión de sí mismo" se busca en aquel momento en que se acabó la situación de que la existencia era algo que "se comprendía por sí mismo"» (*Selbstverständlichkeit*)».

comprensión de sí mismo y de su perfección en el «saber absoluto». Porque ahora la interpretación conceptual del acontecer de la fe tenía que ser posible a través del *a priori* del acontecer, de la historicidad y la finitud de la existencia humana. Y esto fue precisamente lo que lograba la interpretación heideggeriana de la existencia en su temporalidad.

Discutir aquí la fecundidad exegética del enfoque de Bultmann va más allá de mi competencia. Pero el hecho de que se interpretara a Pablo y Juan con los métodos rigurosos de la filología histórica con miras a su autocomprensión de la fe y que justamente con esta interpretación se haya llevado el sentido de *kerygma*[11] del mensaje del Nuevo Testamento a su mayor plenitud fue sin duda un triunfo de la nueva exégesis existencial.

El camino del pensamiento de Heidegger, sin embargo, fue en la dirección contraria. La comprensión de sí misma de la filosofía trascendental resultaba más y más inadecuada a la aspiración interior que desde el principio había movido el pensamiento de Heidegger, y el posterior discurso sobre el viraje [*Kehre*], que eliminaba cualquier sentido existencial del hablar sobre la autenticidad de la existencia y, por tanto, el concepto mismo de la autenticidad, creo que ya no se podía reconciliar con la aspiración teológica básica de Rudolf Bultmann. Aun así, fue sólo en aquel momento en que Heidegger se acercó verdaderamente a la dimensión en la que podría haberse cumplido la temprana exigencia a la teología de encontrar la palabra que no sólo llama a la fe sino que consigue hacer permanecer en la fe. Tal vez se podía interpretar la llamada a la fe, la apelación que provoca la moderación de sí mismo del yo y que lo incita a abandonarse en la fe como comprensión de sí mismo, pero un lenguaje de la fe capaz de hacer permanecer en ella no dejaba de ser todavía algo diferente, y era precisamente esto para lo que se perfilaba de manera cada vez más clara una nueva base en el pensamiento de Heidegger: la verdad como un acontecer que contiene en sí mismo su errar, desocultamiento que también es ocultamiento y al mismo tiempo resguardo, así como también la formulación conocida de la «Carta sobre el humanis-

11. La palabra griega κήρυγμα (pregón o proclamación en alta voz por un heraldo) designa en el primer cristianismo el mensaje de Jesús y del evangelio. La teología dialéctica y particularmente R. Bultmann desarrollaron a partir de este concepto una teología de la palabra de Dios. De forma análoga a la destrucción heideggeriana, se trata de descubrir la actualidad de la palabra divina originaria detrás de las tradiciones mitificadas de los evangelios. Según Bultmann, la tarea de la teología debe consistir en hacer presente el acto revelador de Dios cada vez que se proclama la palabra, en los sacramentos y la predicación. [*N. d. T.*].

mo», según la cual el lenguaje es la «casa del ser»; todo ello señalaba más allá de cualquier autocomprensión, por mucho que haya fracasado y fuera histórica.

Ahora bien, también se podía progresar en la misma dirección desde la experiencia del entender y de la historicidad de la autocomprensión a sí mismo, y con ello conectaron mis propios ensayos de hermenéutica filosófica. En primer lugar era la experiencia del arte que representaba un testimonio incontestable del hecho de que el comprenderse a sí mismo no ofrecía un horizonte de interpretación suficiente. Para la experiencia del arte, ciertamente, no era un hallazgo nuevo, ya que también el concepto de genio, en el que se basaba la filosofía del arte desde Kant, contenía como momento esencial la inconciencia. La correspondencia interna con la Naturaleza creadora cuyas formaciones nos hacen felices por el prodigio de la belleza y que nos confirman como seres humanos, consiste ya para Kant en que el genio, como favorito de la Naturaleza, crea obras ejemplares sin conciencia y sin aplicar reglas. La consecuencia lógica de esta comprensión de sí mismo es que la interpretación de sí mismo del artista se ve privada de su legitimación. Tales afirmaciones interpretativas sobre sí mismo son resultado de una posición reflexiva posterior, en la que el artista no tiene privilegio alguno frente a cualquier otro que está delante de su obra. Estas afirmaciones sobre sí mismo sin duda son documentos y en ocasiones pueden ser puntos de referencia para intérpretes posteriores, pero no tienen un rango canónico.

Las consecuencias se muestran aún más decisivas cuando se mira más allá de las fronteras de la estética del genio y del arte como vivencia y cuando se enfoca el hecho de que el intérprete pertenece al movimiento interior del significado de la obra. Porque así se abandona incluso el criterio de un canon inconsciente que se ve en el prodigio del espíritu creador. Detrás de la experiencia del arte emerge entonces toda la universalidad del fenómeno hermenéutico.

En esta dirección lleva, en efecto, la mayor penetración en la historicidad de todo entender. Especialmente en el estudio de la hermenéutica más antigua de los siglos XVII y XVIII se impone una constatación de importantes consecuencias. ¿Se puede admitir la *mens auctoris*, lo que el autor quería decir, sin restricciones como el criterio de la comprensión de un texto? Si se da a este principio hermenéutico una interpretación amplia y generosa, puede resultar sin duda convincente. Porque si se toma la expresión «lo que quería decir» en el sentido de «lo que en general podría haber querido decir», lo que estaba dentro de su propio horizonte individual e histórico, de modo que se excluye aquello que «en ningún caso

podría haberle pasado por la cabeza», entonces este principio parece saludable.[12] Al intérprete le previene de anacronismos, de inserciones arbitrarias y de aplicaciones no legítimas. Parece que formula la moral de la conciencia histórica, la fidelidad concienzuda del sentido histórico.

Sin embargo, también este principio contiene aún un aspecto básico cuestionable cuando se toma conjuntamente el interpretar de textos y la comprensión y experiencia de la obra de arte. En este caso pueden darse maneras adecuadas y en este sentido también auténticas de experimentar la obra de arte. Pero, ciertamente, a estas no se puede limitar la experiencia del arte. Aunque uno no quiere confiar del todo en una estética pitagórica porque insiste en la tarea de la integración histórica que se impone a toda experiencia del arte como humana, tendrá que reconocer, no obstante, que la obra de arte representa una articulación de significados muy peculiar que se acerca en su idealidad a la dimensión histórica de la matemática.[13] Aparentemente, su experiencia e interpretación no están en ningún sentido limitados por la *mens auctoris*. Si añadimos que la unidad interior de comprender e interpretar, ya señalada por el romanticismo alemán, traslada el objeto de la comprensión, ya sea obra de arte, texto o cualquier otro testimonio de la tradición, al movimiento del presente y lo hace hablar de nuevo en su lenguaje, entonces creo poder ver que se perfilan ciertas consecuencias teológicas.

El sentido de *kerygma* del Nuevo Testamento, que otorga al evangelio la forma de aplicación del *pro me*, en último término no puede contradecir la legítima averiguación de sentido de la ciencia histórica. Pienso que esta es una exigencia irrefutable de la conciencia histórica. Resulta imposible suponer una contradicción excluyente entre el sentido y el sentido de salvación de un texto de las Sagradas Escrituras. Pero ¿puede tratarse aquí, en general, de una contradicción excluyente? La intención de sentido de los autores del Nuevo Testamento, sea lo que fuere que hayan pensado en particular, ¿no apunta en la dirección del sentido de salvación según el que uno lee la Biblia? Esto no quiere decir que haya que reconocer en sus afirmaciones una adecuada y apropiada comprensión de sí mismos. Ellos siguen perteneciendo de todos modos a la «literatura pri-

12. Véase Chladenius, citado según *Verdad y método*, pág. 172 (versión alemana) [Gesammelte Werke, vol. 1, pág. 187.]

13. Si O. Becker quiere aducir la verdad «pitagórica» contra mi intento de interpretar también la experiencia estética de manera hermenéutica (*Philosophische Rundschau* X, 1962, págs. 225 y ss., especialmente pág. 237), en mi opinión no toca, en realidad, un punto susceptible de polémica.

mitiva» como la calificó Franz Overbeck. Si por sentido de un texto se entiende la *mens auctoris*, es decir, el «efectivo» horizonte de comprensión de los respectivos autores cristianos, se les brinda un falso honor a los autores del Nuevo Testamento. Su verdadero honor residiría precisamente en el hecho de que difunden algo que supera su propio horizonte de comprensión, ya se llamen Juan o Pablo.

Esto no pretende ser la defensa de una teoría de la inspiración descontrolada y de una exégesis pneumática. Algo así significaría desperdiciar la ganancia de conocimiento que debemos a la ciencia del Nuevo Testamento. Aquí, en realidad, no se trata de una teoría de la inspiración. Esto queda patente si se ve la situación hermenéutica de la teología en conjunto con la de la jurisprudencia, la de las ciencias del espíritu y la de la experiencia del arte, tal como lo hice en mi intento de formular una hermenéutica filosófica. Entender significa en ningún caso la mera recuperación de lo que «quería decir» el autor, ya se trate del creador de una obra de arte, del ejecutor de un acto, del redactor de un libro de leyes o de quien fuera. La *mens auctoris* no limita el horizonte de la comprensión en el que ha de moverse el intérprete y en el que necesariamente se mueve cuando quiere entender realmente en lugar de repetir lo dicho por otros.

Me parece que el testimonio más seguro de ello se encuentra en el ámbito lingüístico. Cualquier interpretación se produce no únicamente en el medio del lenguaje, porque en cuanto se ocupa de configuraciones lingüísticas, al asimilar una tal configuración en la propia comprensión, la traslada al mismo tiempo al propio mundo lingüístico. No se trata de un acto secundario con respecto al comprender. La antigua diferencia, siempre mantenida por los griegos, entre «pensar» (νοεῖν) y «decir» (λέγειν) –por primera vez en el poema didáctico de Parménides[14]–, desde Schleiermacher, ya no retiene a la hermenéutica en el campo previo de lo ocasional. Además, en el fondo no se trata realmente de un traslado, al menos no de una lengua a otra. La desesperada inadecuación de todas las traducciones puede precisar muy bien esta diferencia. Quien comprende no se halla en la situación de falta de libertad del traductor de tener que subordinarse palabra por palabra a un texto dado cuando trata de explicitar su comprensión. Quien comprende participa de la libertad que corresponde al auténtico hablar, que consiste en decir lo que se pretendía decir. Es cierto que todo entender sólo está en camino. Nunca llega del todo al término. Y, sin embargo, en la libre ejecución del decir lo que se

14. Parménides, Fragm. 2, 7 s., 8, 8; 35 s. (Diels 5).

pretendía decir, también en aquel decir de lo que quiere decir el intérprete, está presente una totalidad de sentido. El entender que se articula en el lenguaje tiene en torno suyo un espacio libre al que llena con el constante responder a la palabra que lo apela, pero sin llenarlo por completo. «Queda mucho por decir»: ésta es la situación hermenéutica básica. La interpretación no es un fijar retroactivo de opiniones pasajeras, ni tampoco el hablar es algo así. Lo que se enuncia en el lenguaje, incluso en la tradición literaria, no son determinadas opiniones como tales, sino, a través de ellas, la experiencia del mundo mismo, que siempre incluye también el conjunto de nuestra tradición histórica. La tradición siempre es permeable para lo que se transmite en ella. Toda respuesta a lo que nos dice la tradición, no sólo la palabra que ha de buscar la teología, es una palabra que resguarda.

4. «¿QUÉ ES METAFÍSICA?»

La lección inaugural en Friburgo, que Heidegger impartió en 1929, ocupa un lugar destacado en su obra. Se trata de una lección académica que se dirige a los profesores y estudiantes de la vieja Universidad de Friburgo, en su tierra patria de la que se había marchado después de pasar allí sus años de estudiante, de ayudante y docente privado, y a la que vuelve en 1929, tras su impactante éxito de *Ser y tiempo*, como el pensador más famoso de su tiempo. Como consecuencia de su fama, también la resonancia de esta lección fue extraordinaria. Al cabo de poco tiempo se publicaron traducciones al francés, japonés, italiano, español, portugués, inglés, turco, y no sé cuántas versiones en otras lenguas se añadieron entretanto. Pero la primera difusión tan rápida y amplia de esta lección en otras culturas ya fue significativa. Es cierto que debido a la extensión misma de *Ser y tiempo* su traducción no podía realizarse con tanta rapidez. Sin embargo, hay que reconocer que la lección «¿Qué es metafísica?» tuvo una resonancia especialmente tempestuosa y amplia. Particularmente significativo es el hecho de la temprana traducción al japonés y luego incluso al turco, lenguas que sobrepasan el dominio lingüístico cristiano de Europa. Al parecer, el pensar de Heidegger más allá de la metafísica goza de una acogida especial allí donde la metafísica griego-cristiana no constituye el trasfondo y la base evidentes. Como contrapartida, precisamente esta lección y su discurrir sobre la nada se convirtieron en el blanco de una mordaz crítica desde la lógica, presentada en 1932 por Rudolf Carnap en la revista *Erkenntnis*, que repite y lleva críticamente al extremo todas las objeciones que Heidegger mismo había expuesto en la lección al desarrollar los aspectos preliminares de la pregunta por la nada y en la que él expresó las reservas contra el planteamiento de semejante pregunta.

También el propio Heidegger dio una relevancia especial a este pequeño escrito, puesto que en ediciones posteriores añadió dos veces extensos comentario: en el epílogo de 1943 y en un largo prólogo de 1949.

La extensión del texto actual es mucho mayor que el doble del volumen original. Además hay que mencionar que Heidegger incluyó personalmente las tres partes mencionadas de la lección en la recopilación *Wegmarken* (*Hitos*), una serie de pequeños trabajos publicados entre 1929 y 1964, de modo que la identificó obviamente como hito.

De hecho se perfila en esta lección por primera vez el gran tema de la superación de la metafísica y del pensamiento metafísico, al que se dedicaron los posteriores intentos de pensar de Heidegger. Pero la manera de proceder es tal que esta lección misma aún habla plenamente el lenguaje de la metafísica. La pregunta por la nada es introducida explícitamente como una pregunta metafísica en la que uno se ve involucrado cuando decide renunciar a los conocidos medios de defensa de la lógica.

La pregunta por la nada y la experiencia del pensamiento de la nada se plantea, en realidad, para obligar al pensamiento a pensar el ahí del ser-ahí. Esta fue la tarea que Heidegger asumió como la suya, distanciándose así cada vez más conscientemente de la pregunta metafísica por el ser de lo ente y del lenguaje de la metafísica. Esta tarea le alentó durante toda su vida. En un memorable enredo que revela plenamente su penuria del lenguaje, se atrevió a formular en el epílogo de 1943 la frase desafiante: «De la verdad del ser forma parte que el ser "va siendo" [*west*] sin lo ente, y que, sin embargo, nunca un ente es sin el ser», y en la quinta edición modificó esta frase casi a su contrario: «Que el ser nunca "va siendo" ["*west*"] sin el ente, que un ente nunca es sin el ser». (Esta última versión corresponde al texto en el que se basó también la traducción italiana.) Las dos versiones contradictorias entre sí definen el alcance del campo de tensión en el que se mueve su preguntar. Ambas versiones tienen su buen sentido, pues expresan la inseparabilidad interior de lo ente con respecto a la dimensión esencial del ser, pero la dependencia inversa del ser con respecto a lo ente sólo se afirma en la segunda y definitiva versión. Ahora se plantea como una cuestión de perspectiva si se quiere pensar como tal la dimensión de la «esencia» en la que el ser «va siendo» [*«west»*] como si «tuviera» «ser» (prescindiendo de todo lo ente), o si se la piensa como la mera dimensión dentro de la cual el ser «es»; pero esto significa que se piensa el ser de tal manera que, en general, sólo es en tanto lo ente es. En el pensar el ser mismo se percibe la presión del pensamiento cosificador. ¿Es «el ser» que no «es algo», sino que «va siendo» [*west*], realmente un objeto posible del pensar y del decir? ¿Acaso no es entonces necesariamente lo ente «para sí» mismo? En este punto, el cuestionar heideggeriano de la metafísica se está enredando de nuevo en la antiquísima seducción del *chorismos*, que Platón descubrió como la ten-

tación del pensar en ideas, sin que él mismo hubiera podido evitarlo del todo.

La modificación del texto, de la que partimos, se hizo para la quinta edición (1949) a la que Heidegger añadió la mencionada nueva introducción. Esto ya es bastante significativo. El tono de esta nueva introducción es casi tan diferente del tono del epílogo de 1943 como lo que manifiesta la diferencia de las dos variantes del texto. El epílogo de 1943 comienza como si sólo quisiera eliminar algunos obstáculos para seguir la lección con el pensamiento y que están en relación con el pensar «la nada que pone la angustia en consonancia con su esencia». Al preguntar por la nada, la lección pregunta por el ser, que no es un «qué», un *ti*, por lo que la metafísica no lo piensa como «ser». El epílogo destaca este nuevo preguntar como el «pensamiento esencial» frente a la lógica y el pensamiento «calculador». Esta apología se torna luego en apelación, que trata de describir el pensamiento determinado por lo «otro de lo ente» en cierto modo desde el ser mismo, y lo hace en palabras e imágenes a través de las cuales vibra el *pathos* escatológico de los años de la catástrofe alemana. Se habla de la miseria de la víctima, de la gratitud que piensa en el ser y conserva su recuerdo, del «eco del favor del ser», de la insistencia en el ser-ahí que busca la palabra para el ser; y resulta como una confirmación de esta metafórica de buen sonido cuando el propio epílogo pone al final el decir del pensador y el nombrar del poeta en una íntima vecindad.

La introducción posterior, en cambio, intenta presentar la lección como la consecuencia interna de la puesta en marcha del pensar que comenzó con *Ser y tiempo* y que conduce, más allá de esta lección, a los intentos de pensar después del llamado viraje. Entretanto, no sólo las interpretaciones heideggerianas de Hölderlin habían llegado a ejercer un efecto general; la «Carta sobre el humanismo» y los *Caminos de bosque* habían hecho patentes los caminos por los que transitaba el pensar de Heidegger. Con referencias precisas a *Ser y tiempo* y a la historia de la metafísica, sobre todo a Aristóteles y Leibniz, la introducción exponía la tarea de una superación de la metafísica en la que el pensamiento de Heidegger se centraba a partir del «viraje». Nuevamente, Heidegger parte de una metáfora, pero se trata de una metáfora conocida de la historia de la metafísica misma: el *arbor scientiarum*, la imagen del árbol que intenta alejarse de su base. Heidegger ilustra con esta imagen que la metafísica no piensa su propio fundamento, y plantea la tarea de esclarecer la esencia de la metafísica por medio del retorno a ese fondo que le está escondido a ella misma. De este modo, a la pretensión de la metafísica de pensar el ser, convirtiendo en objeto a la metafísica misma, él opone aquí explícitamente el hecho de que ese fon-

do existía y que el pensamiento comenzó con él. ¿Qué significa la pregunta metafísica por el ser de lo ente para el ser mismo y para su relación con el ser humano? La pregunta de la metafísica: «¿Por qué es lo ente y no más bien la nada»? se convierte así en la pregunta: ¿Por qué el pensamiento pregunta más por lo ente que por el ser? Esta pregunta ya no es de índole metafísica, tal como antiguamente se había entendido la lección cuando planteó la pregunta por la nada, sino que es una pregunta dirigida a la metafísica. No pregunta ¿qué quiere decir?, sino ¿qué es realmente? ¿Qué es el destino del ser? Y ¿cómo determina este acontecer nuestro destino? Esta introducción, añadida en 1949 a la lección, ya no introduce a la situación de la ciencia y la tarea de la *Universitas literarum*, como lo había hecho la lección de 1929 en su estilo de programa, sino que introduce a la situación del mundo actual y de la humanidad en conjunto, tal como se perfila en los comienzos de la era de la posguerra y con la marcha explosiva de la revolución industrial de la segunda mitad del siglo XX.

5. KANT Y EL GIRO HERMENÉUTICO

La posición de Kant en el pensamiento moderno es prácticamente única. En mayor o menor medida es una condición previa común a las tendencias filosóficas más opuestas. Los empiristas, por un lado, que reclaman para sí la destrucción kantiana de la «metafísica dogmática», esta labor del «omnidemoledor» (Mendelsohn), aunque siguen descontentos con algún residuo dogmático del pensamiento racionalista, por ejemplo, en la deducción del espacio tridimensional. Y, por el otro lado, los apriorístas, en su autoconcepción trascendental, también se remiten a Kant aunque a fin de cuentas son todos herederos de Fichte y quieren dejar atrás el resto dogmático de la cosa en sí a favor de la deducción de toda validez desde el principio supremo del ego. Incluso el contraste entre idealistas y materialistas, tal como existe en la visión marxista, queda modificado por Kant en su determinación, en el sentido de que Marx mismo, como se sabe, consideraba todo materialismo prekantiano como dogmático. Sin embargo, sigue siendo un hecho que la consigna de volver a Kant –lanzada alrededor de 1860 contra el predominio académico del idealismo especulativo hegeliano, pero también contra el materialismo, el naturalismo y el psicologismo en su oposición victoriosa contra Hegel– que iniciaba el neokantianismo, se encontraba mucho más en la línea sucesoria de Fichte y Hegel de lo que eran conscientes los seguidores de esta consigna.

Pero la tendencia empírica en combinación con el apriorismo neokantiano modificaron aún en otra faceta la imagen de Kant de la era postkantiana y posthegeliana. Privilegiando la destrucción de la metafísica dogmática que había llevado a cabo la crítica de la razón pura de Kant, se hizo pasar a un segundo plano la fundamentación de la filosofía moral en el hecho racional de la libertad. Si bien se consideraba –con razón– que la fundamentación de la filosofía moral en la autonomía de la razón práctica y en el imperativo categórico era uno de los mayores méritos de la

filosofía kantiana, no importaba mucho que se tratara de una fundamentación de la metafísica de las costumbres y que, por tanto, haya vuelto a instaurar una «metafísica moral».

Es cierto que, en comparación con la filosofía de la historia universal de un Hegel, construida de manera tan grandiosa como forzada, la orientación de Kant por la ciencia natural pura en el sentido de Newton poco podía ofrecer al mundo de la historia. La filosofía moral de Kant rechazó toda fundamentación antropológica y pretendió expresamente tener validez para todos los seres racionales en general. En una época que estaba orgullosa de haber superado la metafísica, sin embargo, se intentó transferir la concepción del método trascendental también a otros ámbitos, interpretando a Kant desde la «teoría del conocimiento»; de este modo, se interpretó incluso el genial elemento de la filosofía moral kantiana en el sentido de la teoría del conocimiento, buscando una teoría que fundamentara al mismo tiempo el conocimiento del mundo histórico y las ciencias naturales. Tanto la ambición de Dilthey de poner la crítica de la razón histórica al lado de la crítica kantiana, como la teoría neokantiana de Windelband y Rickert de un conocimiento histórico desde la idea de un imperio de los valores como sistema teórico, son, a su manera, testimonios de la supremacía de la crítica kantiana. Sin embargo, están muy lejos de ajustarse a la autocomprensión de Kant, según la cual él había mostrado los límites del conocimiento para poder asignarle un lugar propio a la fe.

De modo que fue un Kant curiosamente abreviado al que se elaboró en la era del neokantianismo –ya sea como criticismo o como filosofía trascendental– en forma de una concepción de sistema general; y se trata de aquel neokantianismo –especialmente en su versión de Marburgo, en la que se desarrolló la idea de una psicología trascendental (Natorp) como parte lateral de una «lógica trascendental» general– que sirvió de apoyo a la autoconcepción filosófica de la incipiente fenomenología de Husserl.

El siglo XX, pero especialmente el movimiento filosófico después de la Primera Guerra Mundial, está relacionado con el concepto de la fenomenología, y lo que hoy se llama «filosofía hermenéutica» se sostiene en buena parte sobre la base fenomenológica. ¿Qué era la fenomenología tal como se presenta ahora en retrospectiva? Ciertamente no era en primer lugar una variante –o, si se quiere, la elaboración más consecuente– del neokantianismo de cuño marburguiano. Como ya lo insinúa la palabra misma, la fenomenología era una posición metodológica de la descripción sin prejuicios de los fenómenos, que renunciaba metódicamente a la

explicación de su origen fisiológico y psicológico o a su reducción a principios preconcebidos. En consecuencia, tanto la mecánica de las sensaciones (Mach), como el utilitarismo de la ética social inglesa (Spencer), el pragmatismo norteamericano de James y la doctrina hedonista de las pulsiones de la psicología profunda de Freud, fueron objeto de la crítica fenomenológica de Husserl y Scheler. Frente a tales esquemas de explicación, la investigación fenomenológica como un todo, lo mismo que la psicología descriptiva y desmenuzadora de Dilthey, que se orientaba por las ciencias del espíritu, podían llamarse «hermenéutica» –en un sentido muy amplio–, en la medida en que no se pretendía explicar el sentido, la esencia o la estructura contenidos en un fenómeno, sino exponerlo. Así, en el uso del lenguaje de Husserl se encuentra desde temprano, efectivamente, la palabra «exponer» [*auslegen*],[1] en el sentido de una descripción detallada. Yendo aún más lejos, la teoría de las ciencias del espíritu construida por Dilthey se basa finalmente por completo en el carácter «hermenéutico» de la *comprensión* del sentido y la expresión.

No obstante, el apoyo consciente en el neokantianismo, por el que Husserl optó para tener una justificación teórica de su arte de la descripción y su teoría de la evidencia, significaba, una vez más, una concepción de sistema que renovaba más a Fichte y Hegel que a Kant. Si bien es cierto que la empresa de Husserl bajo el lema de ¿cómo me convierto en un filósofo honesto? fue un esfuerzo trascendental de justificación, sin embargo, la reducción trascendental al carácter apodíctico de la autoconciencia, que tenía que convertir a la filosofía en «ciencia rigurosa», y el programa de una fenomenología «constitutiva», construido sobre la evidencia del ego trascendental, no correspondían en absoluto al sentido de la deducción trascendental. Kant había aducido esta deducción trascendental como «demostración» de la validez de las categorías, después de haber derivado con la deducción metafísica la tabla de las categorías de la «facultad de juicio». La fenomenología «constitutiva» de Husserl se parecía mucho más al ideal fichteano de la «derivación», es decir, a la obtención de las categorías a partir de la acción actuante [*Tat-Handlung*] del yo. Sin duda que Husserl había de ser consciente de que la idea de sistema del idealismo especulativo fichteano-hegeliano, y también la del neokantianismo (de Marburgo) carecían de una fundamentación auténtica «desde abajo», y que sólo el esclarecimiento fenomenológico de la correlación entre acto

1. El sentido más concreto de *auslegen* es «exponer», aunque también designa «interpretar». Husserl usó ese sentido concreto de la palabra para designar la tarea de «hacer visibles» las distintas facetas de la percepción. [*N. d. T.*]

intencional y objeto intencional hacía realizable la concepción trascendental de la «generación» o la «producción». El conocido ejemplo recurrente de una investigación de la correlación entre acto intencional y objeto era la fenomenología de la percepción. En ésta destaca claramente el progreso decisivo con respecto al concepto de correlación de Natorp debido a la riqueza de matices de la diferenciación de la vivencia del acto intencional frente a un mismo objeto, que viene a ser el tema del análisis fenomenológico. Este análisis llevaba a un nuevo esclarecimiento fenomenológico de los resultados de comprensión de Kant en el sentido de un neokantianismo consecuentemente próximo a Fichte.

Tómese como ejemplo la vieja cruz del kantianismo, la doctrina de la «cosa en sí», que Fichte consideraba como una metáfora que la interpretación podía eliminar y que el neokantianismo de Marburgo (Natorp) había convertido en la «tarea infinita» de la determinación del objeto del conocimiento. Husserl vio claramente la ingenuidad de aquellos que creían percibir aquí en Kant un elemento «realista» dentro de su filosofía idealista, y por eso esclareció justamente este elemento «realista» del ser en sí con su análisis magistral de la fenomenología de la percepción. El continuo de los matices que un objeto de la percepción ofrece por su esencia, está implícito en todo acto perceptivo; y en esto consiste precisamente el sentido del ser en sí de la cosa.

Además, Husserl podía entenderse como el verdadero consumador de la idea trascendental, en la medida en que demostró la síntesis trascendental de la apercepción y su conexión con el «sentido interior» en brillantes análisis de la «fenomenología de la conciencia interior del tiempo». En planteamientos cada vez más sutiles elaboró a partir de esta base el proyecto de todo el sistema de una filosofía fenomenológicamente fundamentada como ciencia rigurosa, enfrentándose desde el yo trascendental incluso a los problemas más difíciles: la conciencia del cuerpo, la constitución del otro yo (el problema de la intersubjetividad) y del horizonte históricamente variable del «mundo de la vida» [*Lebenswelt*]. Sin duda son estas tres instancias las que aparentemente oponen la resistencia más dura a la constitución de la autoconciencia, y la obra más tardía de Husserl estaba dedicada sobre todo a la superación de estas resistencias. Quien se dejaba desorientar por estas instancias contrarias en la realización de la fenomenología trascendental, no había comprendido, en su opinión, la reducción trascendental (algo de lo que Husserl acusó no sólo a los fenomenólogos de Munich y a Scheler, sino finalmente también al Heidegger de *Ser y tiempo*). Dada la autoconcepción trascendental de Heidegger, en su caso esto no estaba tan claro a primera vista. Aún en

1929, un año después de la publicación de *Ser y tiempo*, Oskar Becker clasificó la «analítica trascendental de la existencia» de Heidegger como la dimensión hermenéutica del «mundo de la vida» dentro del programa de la fenomenología trascendental de Husserl.

Entretanto, sin embargo, se impuso rápidamente la auténtica intención de Heidegger, que iba a la par con su reanudación de la problemática hermenéutica de la ciencia teológica y la histórica, con lo cual el Kant originario recobró de una manera sorprendente una nueva actualidad en contra de sus continuadores especulativos. La clasificación de *Ser y tiempo* dentro de la fenomenología trascendental de Husserl tenía que reventar, en verdad, el marco de ésta, y Husserl mismo tuvo que admitir a la larga que la profunda y muy exitosa obra de Heidegger ya no era una contribución a la «filosofía como ciencia rigurosa». La expresión de «historicidad» de la existencia, usada por Heidegger, señalaba en una dirección muy diferente. La tradición de la escuela historicista que se reflejaba en las construcciones del pensamiento de Dilthey y del conde Yorck, estaba en cualquier caso muy alejada del trascendentalismo de la filosofía neokantiana. Bajo la influencia de la escuela historicista, pero también de la reinterpretación schopenhaueriana de Kant en el sentido de una metafísica de la ciega voluntad, a lo largo del siglo XIX, la base de la filosofía de la autoconciencia se había deslizado hacia el «trabajo de la *vida* que forma el pensamiento»; y sobre todo la incipiente influencia de Friedrich Nietzsche, por mediación de los grandes novelistas, pero también la de Bergson, Simmel y Scheler, pusieron a comienzos del siglo XX la vida en primer plano, lo mismo que la psicología hizo con el inconsciente. Así, ya no eran los hechos fenoménicos de la autoconciencia, sino la propia interpretación de los fenómenos que surgían de la movilidad hermenéutica de la vida, era la que tenía que someterse, a su vez, a la interpretación.

Se trataba pues de una constelación complicada, que otorgaba al arranque del pensamiento de Heidegger su efecto peculiar. Educado en el apriorismo neokantiano de Rickert, que fue desarrollado por Husserl en su fenomenología entendida como neokantiana, el joven Heidegger introdujo, sin embargo, precisamente la otra tradición «hermenéutica», la de las ciencias del espíritu, en las cuestiones fundamentales de la filosofía contemporánea. Especialmente la irracionalidad de la vida representaba una especie de instancia contraria al neokantianismo. Incluso la escuela de Marburgo trató de romper en aquel tiempo con la fascinación del pensamiento trascendental, y el viejo Natorp se remontó más atrás de toda la lógica, volviendo a lo «concreto originario». De una de las primeras clases del joven Heidegger se transmitió la frase: «La vida es "*diesig*"», lo que

no tiene nada que ver con el «*Dies*» [«lo que está acá»], sino que significa nebuloso, brumoso. La frase dice, por tanto, que es algo esencialmente inherente a la vida el no abrirse a un pleno esclarecimiento en la autoconciencia, sino que se vuelve a rodear constantemente de niebla. Esto era una manera de pensar muy conforme al espíritu de Nietzsche. En comparación con ello, la consecuencia inmanente del neokantianismo que se practicaba entonces, en el mejor de los casos podía pensar lo irracional y los tipos de validez extrateóricos como una especie de concepto límite de la propia sistemática lógica. Rickert dedicó su propio ajuste de cuentas crítico a la «filosofía de la vida». La idea de Husserl de la «filosofía como ciencia rigurosa» se distanciaba, además, decididamente y por principio de todas las corrientes irracionalistas a la moda, especialmente también de la filosofía de las visiones del mundo. Lo que Heidegger se propuso, apelando a la historicidad de la existencia, fue, en última instancia, un distanciamiento radical del idealismo. Así, en nuestro siglo se repitió la misma crítica al idealismo que los jóvenes hegelianos habían dirigido después de la muerte de Hegel al enciclopedismo especulativo del sistema hegeliano. La mediación en esta repetición se debió especialmente a la influencia de Kierkegaard, quien dijo de Hegel, el profesor más importante en Berlín, que había olvidado el «existir». En la libre traducción al alemán de Christoph Schrempf, la obra de Kierkegaard hizo época en Alemania en los años anteriores y posteriores a la Primera Guerra Mundial. Jaspers transmitió su doctrina en un excelente texto con el título «Referat Kierkegaard», y así surgió la llamada filosofía de la existencia. La crítica al idealismo implícita en ella fue extendida por filósofos y teólogos a terrenos muy amplios. Esta era la situación en la que la obra de Heidegger comenzó a ejercer su influencia.

Esta crítica al idealismo era a todas luces mucho más radical que todas las diferencias críticas que existían entre neotomistas, kantianos, fichteanos, hegelianos y empiristas lógicos. También el contraste entre la neokantiana concepción de sistema y los intentos diltheyanos de una crítica a la razón histórica se mantenía dentro de un marco, en último término, de presupuestos comunes acerca de la tarea de la filosofía. El nuevo enfoque de Heidegger fue el único que compartió con los jóvenes hegelianos el radicalismo de la crítica a la filosofía. Parece claro que no es por azar que también la reanimación del pensamiento marxista no pudo simplemente pasar por alto el punto de arranque del pensamiento de Heidegger, y Herbert Marcuse incluso intentó establecer una conexión entre ambos.

De hecho, la consigna que el joven Heidegger proclamó fue bastante paradójica, y encerraba una crítica dirigida a todos los lados. Fue

la consigna de una hermenéutica de la facticidad. Hay que ser consciente de que esto es como una espada de madera; porque la facticidad significa precisamente la resistencia inamovible que lo fáctico opone a todo comprender y entender, y en la formulación especial que Heidegger dio a este concepto, la facticidad significa una determinación fundamental de la existencia humana. Ésta no es únicamente conciencia y autoconciencia. La comprensión del ser que lo distingue de todo lo ente, no se cumple en el proyectarse a una constitución espiritual por medio de la cual pudiera elevarse por encima de todo lo ente de índole natural. La comprensión del ser que caracteriza al ser-ahí humano de tal manera que pregunta por el sentido del ser, es en sí misma altamente paradójica. Porque la pregunta por el sentido del ser, a diferencia de otras preguntas por el sentido, no es un modo de interrogar que entiende algo dado conforme a lo que constituye su sentido. El ser-ahí humano que pregunta por el sentido del ser se ve confrontado más bien con el carácter incomprensible de su propia existencia. Por mucho que el ser humano, en su comprensión, pueda asegurarse del sentido inherente a todas y cada una de las cosas, la pregunta por el sentido que debe plantear encuentra, sin embargo, un límite insuperable en su propio poder comprenderse a sí mismo. El ser-ahí por sí mismo no sólo es el horizonte abierto de sus posibilidades hacia las que se proyecta, sino que se confronta en sí mismo también con el carácter de una facticidad infranqueable. Aunque el ser-ahí pueda elegir su ser –tal como Kierkegaard había caracterizado la idea de la elección de «o esto, o aquello» como el carácter propiamente ético de la existencia–, en verdad, así sólo se hace cargo de su propia existencia en la que se encuentra «arrojado». El ser-arrojado [*Geworfenheit*] y el proyecto [*Entwurf*] representan la constitución homogénea de la existencia humana.

Esto implica una crítica dirigida a ambos lados: al idealismo trascendental de Husserl, pero también a la filosofía de la vida en el sentido de Dilthey e incluso de Max Scheler. Esta doble dirección de la crítica se mostrará, finalmente, al mismo tiempo como la apertura de un nuevo acceso al Kant originario.

La crítica heideggeriana a Husserl se dirige sobre todo a la falta de una demostración ontológica de lo que constituye el carácter óntico del ser-consciente [Bewnßtsein]. Heidegger, quien había crecido con Aristóteles, puso al descubierto la influencia no reconocida de la herencia del pensamiento griego en la moderna filosofía de la conciencia. El análisis de la existencia humana real, con el que Heidegger comienza la exposición de la pregunta por el ser, descarta expresamente el «sujeto fantásti-

camente idealizado» con el que la moderna filosofía de la conciencia relaciona la justificación de todas las objetividades. Como se ve claramente, la crítica que Heidegger formula de esta manera no es inmanente, sino que apunta a una deficiencia ontológica cuando critica también el análisis husserliano de la conciencia y de la conciencia temporal como cargado de prejuicios. Detrás de ello se halla la crítica a los griegos mismos, a su «superficialidad», la unilateralidad de su mirada, que captaba el contorno y la figura de lo ente, pensando el ser de lo ente en este ser «invariable», pero, en cambio, no plantearon en absoluto la pregunta por el ser, que precede a toda pregunta por el ser de lo ente. Hablando dentro del horizonte actual, «lo ente» significa aquí lo actualmente presente, y esto no acierta la genuina constitución óntica del ser-ahí humano, que no es presencia, ni tampoco la del espíritu, sino que, pese a toda facticidad, está orientado al futuro y al cuidado [*Sorge*].

En dirección al otro lado, el nuevo enfoque heideggeriano no se planta tampoco simplemente en el suelo del concepto de vida diltheyano. Si bien reconoce el hecho de que Dilthey busca la última razón de todo en la vida como la tendencia a una comprensión más profunda de lo que se llama espíritu o conciencia, sin embargo, su propio propósito es ontológico. Quiere comprender la constitución óntica de la existencia humana en su unidad interior, que no es el mero dualismo del estar en la tensión entre el oscuro impulso de la vida y la claridad del espíritu consciente. El quedar atrapado en semejante dualismo es lo que critica también en Scheler. En el camino de su propia profundización ontológica del enfoque de la filosofía de la vida y en medio de toda la crítica a la moderna filosofía de la conciencia, de repente, Heidegger descubre a Kant. Y precisamente aquello que el neokantianismo y su construcción fenomenológica habían eclipsado de Kant: la dependencia con respecto a lo dado. Puesto que la existencia humana precisamente no es un libre proyecto de sí misma, ni una autorrealización del espíritu, sino ser-hacia-la-muerte, es decir esencialmente finita, resulta que en la doctrina de Kant de la cooperación de intuición y entendimiento y en la restricción del uso del entendimiento dentro de los límites de la experiencia posible, Heidegger puede reconocer una anticipación de sus propios resultados de comprensión. Particularmente la capacidad de la imaginación trascendental, esta enigmática facultad intermedia de la disposición anímica humana, en la que cooperan la intuición, el entendimiento, la receptividad y la espontaneidad, es lo que le induce a interpretar la filosofía de Kant como una metafísica de la finitud. No es la referencia a un espíritu infinito (como en la metafísica clásica) lo que define el ser de las cosas. Es

justamente el entendimiento humano, en su dependencia de lo dado, el que define el objeto del conocimiento.

Gerhard Krüger interpretó incluso la filosofía moral de Kant desde una libre aplicación de los estímulos procedentes de Heidegger. Según él, la famosa autonomía de la razón práctica no es una autonomía moral, sino más bien una libre aceptación de la ley, e incluso una dócil sumisión a ella.

Es cierto que Heidegger definió posteriormente la filosofía de Kant más en el sentido del olvido del ser y que abandonó el intento de comprender como metafísica su nueva exposición de la pregunta por el ser sobre la base de la finitud de la existencia humana. La manera de proceder consistió en renunciar a la idea de la reflexión trascendental que precedió a su «viraje». Desde aquel momento desapareció el tono kantiano de sus intentos de pensar y aún más cualquier conexión con la crítica kantiana a la metafísica racionalista. No obstante, la idea de la filosofía crítica sigue siendo un correctivo metódico constante que la filosofía no debe olvidar.

Si uno sigue las intenciones de la filosofía tardía de Heidegger, tal como lo hice en mi propia filosofía hermenéutica, y trata de ponerlas a prueba en la experiencia hermenéutica, vuelve a meterse nuevamente en la zona de peligro de la moderna filosofía de la conciencia. Sin duda se puede afirmar de manera convincente que la experiencia del arte transmite más de lo que puede captar la conciencia estética. El arte es más que un objeto del gusto, aunque fuera el gusto artístico más refinado. La experiencia de la historia que nosotros mismos hacemos, también está cubierta sólo en una pequeña parte por lo que llamaríamos conciencia histórica. Porque es precisamente la mediación entre pasado y presente, es la realidad y la influencia de la historia lo que nos determina históricamente. La historia es más que el objeto de una conciencia histórica. Así, como único fondo de referencia para estas experiencias se instala algo que, de acuerdo con la reflexión propia a los procedimientos de las ciencias hermenéuticas, podemos llamar la conciencia de la historia de la influencia [*Wirkungsgeschichte*], que es más ser que conciencia, es decir que está más realizada y determinada históricamente de lo que la conciencia sabe de su realización y determinación.

No se puede evitar que una tal reflexión sobre la experiencia hermenéutica se vea expuesta a la pretensión reflexiva de la dialéctica especulativa de Hegel y, sobre todo, cuando no se la limita a las ciencias hermenéuticas, sino que se redescubre la estructura hermenéutica en toda nuestra experiencia del mundo y su exposición en el lenguaje. Es cierto que el motivo originario que está concentrado en el término conciencia de la his-

toria de la influencia, está definido justamente por la finitud del resultado de la reflexión que puede lograr la conciencia al reflejar su propio estar condicionado. Siempre queda algo a espaldas de uno, por muchas cosas que lleguemos a poner delante de nosotros. Ser históricamente significa que la reflexión no esté nunca tan fuera del acontecer que el acontecer pueda situarse frente a uno. En este sentido, lo que Hegel llama la mala infinitud es un elemento estructural de la experiencia histórica misma. La pretensión de Hegel de reconocer finalmente también en la historia la razón y de echar toda mera contingencia a la basura del ser, corresponde a una tendencia de movimiento inmanente al pensamiento reflexivo. Un movimiento en dirección a una meta que nunca se puede pensar como terminable parece ser, en efecto, una mala infinitud, en la que el pensamiento no consigue pararse. ¿En dirección a qué meta podría pensarse la historia –aunque fuese la historia del ser o del olvido del ser– sin desviarse nuevamente al reino de las meras posibilidades e irrealidades fantásticas? Por grande que pueda ser para el movimiento reflexivo de nuestro pensamiento la tentación de pensar más allá de todo límite y condición y como si fuese realmente factible sentar lo que sólo se puede pensar como posibilidad, al final sigue siendo correcta la advertencia kantiana. Él distinguió expresamente las ideas en las que se fija la razón de aquello que podemos conocer y para lo que nuestros conceptos centrales del entendimiento poseen la significación constituyente. La conciencia crítica de los límites de nuestra razón humana, a la que puso de relieve en la crítica a la metafísica dogmática, sirvió ciertamente a la fundamentación de una «metafísica práctica» sobre el «facto racional» de la libertad, pero esto significa: para la razón práctica. La crítica de Kant a la razón «teórica» sigue siendo correcta, contra todos los intentos de poner la técnica en el lugar de la práctica, de confundir la certeza de nuestros cálculos y la fiabilidad de nuestros pronósticos con lo que podemos saber con certeza absoluta: lo que tenemos que hacer, y cómo podemos justificar aquello por lo que nos decidimos. Así, el giro crítico de Kant no queda olvidado tampoco en la filosofía hermenéutica, para la que la recepción heideggeriana de Dilthey puso la base. Está tan presente en ella como Platón mismo, quien comprendió todo filosofar como el diálogo infinito del alma consigo misma.

6. EL PENSADOR MARTIN HEIDEGGER

El ochenta cumpleaños de un hombre cuyo pensamiento está influyendo en todos nosotros desde hace cincuenta años es una ocasión para dar las gracias. Pero ¿cómo hay que hacerlo? ¿Podemos hacerlo hablándole a Martin Heidegger, cuando se sabe que el asunto del pensar le tiene demasiado absorbido para que pueda agradarle el dirigirse a su persona? ¿Hablando con Martin Heidegger? Atribuirse semejante trato con él, como entre compañeros, suena algo arrogante. ¿O incluso hablando delante de Martin Heidegger sobre Martin Heidegger? Todo esto queda excluido. Así, lo que queda es que alguien, que participó desde los primeros años, haga de testigo ante todos los demás. Un testigo dice lo que es y lo que es verdad. Por eso, el testigo que habla aquí puede decir lo que experimentaron todos los que se encontraron con él: que es un maestro del pensar, del desconocido arte de pensar.

Este arte llegó de golpe, ya cuando el joven Heidegger pisó por primera vez la tarima de su cátedra después de la Primera Guerra Mundial. Fue algo nuevo, inaudito. Habíamos aprendido que pensar era relacionar, y realmente parece correcto que pensando se pone una cosa en determinada relación y que sobre esta relación se hace una afirmación que se llama juicio. Así, el pensamiento parece avanzar de una relación a otra y de un juicio a otro. Pero después aprendimos que pensar significa mostrar y hacer que algo se muestre. Fue un acontecimiento fundamental cómo en las palabras de la docencia de Heidegger el avanzar por el plano bidimensional del pensamiento fue superado por la introducción de toda una dimensión nueva. Un increíble don de Heidegger –en el que la herencia fenomenológica de Husserl ejerció su efecto con una fuerza aún más intensa– hizo que la cosa sobre la que se pensaba en cada caso, llegaba a ser como corpórea, redonda, plástica, presente; uno se veía frente a ella porque cada giro del pensamiento sólo remitía a una y la misma cosa. Mientras que en otras circunstancias se suele avanzar de un pensa-

miento a otro, aquí uno se centraba insistentemente en la misma cosa. Y no se construían simples apercepciones, como en el famoso análisis husserliano del objeto de la percepción y sus matices; la osadía y el radicalismo de las preguntas que nos asían físicamente, nos dejaban sin aliento.

Se podía recordar la Atenas de finales del siglo V a. C., cuando allí hizo su aparición el nuevo arte de pensar, la dialéctica, que precipitó a los jóvenes en un entusiasmo enloquecedor. Aristófanes nos dio una descripción magnífica de ellos, sin excluir siquiera a Sócrates. Así fue también el efecto embriagador de las preguntas que irradiaba de Martín Heidegger en los años tempranos de Friburgo y Marburgo, y no faltaban los alumnos e imitadores que se portaban como caricaturas del apasionado ímpetu del preguntar y pensar heideggeriano, formulando unas preguntas que se sobrepujaban pero que giraban en punto muerto. A pesar de ello, con la aparición de Heidegger se instaló algo así como una nueva seriedad en la tarea de pensar. La sutil técnica de los ejercicios conceptuales académicos de pronto nos parecía como un mero juego, y no es exagerado decir que el efecto de este aire nuevo era ampliamente perceptible en la vida universitaria alemana. Cuando nosotros, los más jóvenes, intentamos enseñar, tuvimos un modelo. En lugar del desarrollo rutinario de las clases, donde uno tiene en mente a los «libros» que tiene al lado, se había instalado una nueva dignidad de la *vox viva* y la completa unión de enseñanza e investigación en el atrevido planteo de preguntas filosóficas radicales. Lo que representaba Martin Heidegger fue el gran acontecimiento de la década de 1920, mucho más allá de la «especialidad» de la filosofía.

Lo que ejercía sus efectos no era puramente un nuevo arte, una fuerza de la intuición que ponía a prueba el oficio de la conceptualización; también y sobre todo era un nuevo impulso en el pensamiento del propio Heidegger el que significó un cambio completo: un pensar desde el comienzo y desde los orígenes –ciertamente no en el estilo en que el neokantianismo y la fenomenología de Husserl como «ciencia rigurosa» buscaron un comienzo de fundamentación última, encontrándolo en el principio de la subjetividad trascendental, de la que había que obtener un orden sistemático y la derivación de todas las proposiciones filosóficas–, pues las preguntas radicales de Heidegger apuntaban a una originalidad más profunda que aquella que se buscaba en el principio de la autoconciencia. En este aspecto él era hijo del nuevo siglo, dominado por Nietzsche, por el historicismo, por la filosofía de la vida, y para él las afirmaciones de la autoconciencia se habían vuelto sospechosas de no ser legítimas. En una clase de los primeros tiempos en Friburgo, de la que tengo conocimiento por las anotaciones de Walter Bröcker, en lugar de referir-

se a aquel principio de la *perceptio* clara y distinta del *ego cogito*, Heidegger habló de la «brumosidad» [*Diesigkeit*] de la vida. El carácter brumoso de la vida no quiere decir que la barquita de la vida no vea un horizonte claro y libre alrededor suyo. La brumosidad no sólo quiere decir oscurecimiento de la vista, sino que describe la constitución básica de la vida como tal, el movimiento en el que se realiza. Se envuelve en niebla ella misma. En esto consiste su propio movimiento contradictorio, como lo mostró Nietzsche. No sólo tiende a la claridad y al conocimiento, sino también a ocultarse en la oscuridad y a olvidar. Si Heidegger designó la experiencia fundamental de los griegos como *aletheia*, desocultamiento, no sólo quiso decir que la verdad está abierta a la luz del día y que hay que arrancarla al ocultamiento como un robo, sino que además consideró que la verdad está siempre en peligro de volver a hundirse en la oscuridad, y que el esfuerzo del concepto debe apuntar a preservar lo verdadero de este sumergirse, pensando incluso este sumergirse aún como un acontecer de la verdad.

Heidegger llamó «ontología» su primer intento de pensar desde el principio; el primer curso suyo al que asistí en 1923 llevaba este título, no en el sentido de la tradición de la metafísica occidental, que había dado una primera respuesta a la pregunta por el ser que hizo historia a nivel mundial, sino con la única pretensión de hacer una primera preparación del planteamiento de la pregunta. ¿Qué significa plantear una pregunta? Plantear una pregunta puede sonar fácilmente como poner una trampa en la que el otro cae con su respuesta, que lo engaña por la manera en que se la pone. Aquí, sin embargo, no se emprende el plantear la pregunta con miras a una respuesta. Cuando se pregunta por el «ser», no se pregunta más allá de algo, sino que plantear la pregunta por el «ser» significa más bien: exponerse a la pregunta; sólo por medio de esta pregunta el «ser» es realmente, mientras que sin esta pregunta el «ser» seguiría siendo un humo verbal vacío. Por eso, la pregunta de Heidegger por el comienzo de la metafísica occidental tiene un sentido del todo diferente del que tiene esta pregunta si la plantea un historiador. En conexión con la superación de la metafísica, a la que no se debe dejar atrás, sino más bien hay que encararse a ella, en alguna ocasión, Heidegger dijo de este comienzo que desde siempre nos había sobrepasado. Esto quiere decir que un remontarse atrás preguntando por el comienzo es un preguntar por nosotros mismos y por nuestro futuro.

De hecho, las preguntas de Heidegger por el comienzo dieron lugar a los malentendidos más absurdos, como si Heidegger, ante la maligna decadencia del curso de la historia, quisiera jugar con la ventaja de repe-

tir lo incipiente y primario. Verlo así significa desconocer la seriedad con la que aquí se pregunta por lo que es. No es nada místico lo que nos ha sobrevenido como «destino del ser», sino que se manifiesta ante los ojos de todos como la consecuencia del camino occidental del pensar hacia la civilización técnica de nuestros días, que se extiende por todo el globo terráqueo como una red que lo capta todo. Por eso, los tonos acostumbrados de la crítica a la cultura suenan aquí de una manera extrañamente ambigua. Están llenos del amargo reconocimiento de una fatalidad y al mismo tiempo mantienen una esperanza en el futuro que se apoya en el desafío radical que el hacer que lo intenta todo representa para el ser, pero en cualquier caso no se trata de la falsa ilusión de que uno pudiera retirarse de lo que es a una supuesta libertad, añorando el retorno de lo originario.

El segundo malentendido habitual radica en el reproche del historicismo: se objeta que en la medida en que se enseña que la historicidad de la verdad es el destino del ser, se pierde la pregunta por la verdad. Así se renueva la problemática del historicismo de Dilthey, quien se esforzaba hasta el agotamiento en resolver la cuestión de la reflexión, que se enredaba en sí misma de manera interminable; o bien se expone el tipo de reflexión de la sociología, con su *pathos* de una ética social, que toma conciencia de los prejuicios ideológicos de todo saber, ofreciendo el espejismo de una aparente libertad de la dialéctica y exigiendo el compromiso social.

Todo esto resulta un poco cómico ante un pensamiento que no comparte estas preocupaciones, puesto que no entiende el pensamiento como un instrumento que sirve a fines, para el cual lo decisivo es la astucia y la prepotencia, sino que lo experimenta como una auténtica pasión. Aquí no sirve presunción alguna de saber más. Hay que reconocer que el pensar, desde siempre, en un sentido profundo y definitivo, prescinde de sí mismo, no sólo porque con el pensamiento no se pretende ganancia alguna, ni individual ni social, sino también porque el propio sí mismo de aquel que piensa queda como anulado en su condición personal o histórica. Es cierto que un tal pensamiento se da raras veces, y encima ha de soportar el reproche de la irresponsabilidad social porque no se identifica con tendencia alguna; sin embargo tiene sus grandes modelos y ejemplos convincentes. Los griegos fueron los maestros de este gran arte desconocido del pensar que prescinde de sí mismo. Incluso tenían una palabra para ello, el *nous*, que en el idealismo alemán se llamaba lo racional y lo espiritual (en una correspondencia aproximada), un pensar que no se refiere a nada más que a lo que es. Por eso Hegel fue el último griego, justa-

mente por la exigencia que expresaba en su dialéctica de prescindir de sí mismo de un pensamiento que no brilla con ocurrencias propias o con una actitud de sabihondo. Si Heidegger queda incluido *nolens volens* en la serie de estos clásicos no es sólo porque asumió e hizo suyas las grandes preguntas de esta larga tradición del pensamiento sin distancia «histórica» alguna para plantear la pregunta por el ser, sino porque estas preguntas le ocuparon tan plenamente que no quedaba ninguna distancia entre lo que pensaba y enseñaba y lo que él era para sí mismo. El desconocido arte de pensar consiste en este prescindir de sí mismo, que no se sabe a sí mismo y no está enredado en la dialéctica del conocerse siempre más y mejor.

Con esto he llegado a un último punto con respecto del cual quiero dar testimonio del ímpetu elemental del pensamiento que se manifestaba en Martin Heidegger, un punto del que todo el mundo habla y que precisamente por esto está expuesto a malentendidos. Es el lenguaje de Heidegger, porque de una manera más exclusiva que para toda la gran tradición del pensamiento de la metafísica, la materia del pensar heideggeriano es el lenguaje, este prescindir de sí mismo más visible del pensamiento. Se ha criticado a menudo el carácter peculiar y obstinado del propio lenguaje de Heidegger, y puede ser, incluso tiene que ocurrir, que aquel que no participa en este pensar no logra olvidar que las vías de las conexiones lingüísticas que hay que seguir no son las habituales. Desde luego, no es el lenguaje de la información. El lenguaje de Heidegger y del pensar no transmiten simplemente algo con medios lingüísticos que, aun sin la condición del lenguaje, ya sería conocido como lo que es, porque en principio puede llegar a conocerlo cualquiera. Para la mirada oblicua del sociólogo o del politólogo, el «derecho hacia delante» de un tal pensar no resulta convincente y da la impresión de un manierismo rebuscado. Pero aún más los desafía cuando Heidegger investiga, en medida creciente, en los fondos mismo del lenguaje como un buscador de tesoros, y extrae de oscuras minas cosas que destellan y relampaguean a la luz del día. Lo que entonces brilla en un peculiar claroscuro, a menudo de manera extraña y desacostumbrada y, sin embargo, al final a veces generalmente convincente como un hallazgo precioso y digno de una montura que lo asegure, esto es algo que, ciertamente, no se puede encontrar en las pistas familiares de palabras y giros desgastados en los que depositamos nuestra experiencia del mundo. Además, no son cosas nuevas las que se llevan a la luz del día y que enriquecen el tesoro de la experiencia. En todas las conexiones duras y violentas de este pensar siempre es «eso mismo» lo que debe ser pensado, el ser que debe manifestarse en el lenguaje. Sin duda, esto no siempre se logra de tal manera que el pensamiento que lo vuelve

a ejecutar pueda legitimar la necesidad del salto fuera de las vías acostumbradas del lenguaje. Incluso el lenguaje más forzado llega a tener siempre alguna vigencia. Algo común viene a perpetuarse en él. Incluso el radical preguntar de Heidegger por el «ser» no es un proceder esotérico y privado, sino que pretende obligarnos con la fuerza del lenguaje a que le acompañemos en la búsqueda de la palabra que capta justamente «eso mismo». Por esta razón trata de encontrar explicaciones en los fondos ocultos del lenguaje. Y, no obstante, la relación habitual entre el lenguaje y lo que designa es desorientadora. El lenguaje no está en un lado y el ser en otro, no hay aquí un referirse a algo y allí lo referido, sino que el «ser» por el que pregunta se acerca en el propio punto de violenta fracción y ruptura en el que arranca el lenguaje de Heidegger.

Esto es lo que el lenguaje del pensar que Heidegger trata de hablar tiene en común con el lenguaje de la poesía. No es porque en él se encuentren giros poetizantes con los que se pretendería adornar el desnudo lenguaje del concepto. Tampoco el lenguaje de un poema, si realmente es un poema, es poético. Lo que tiene en común el lenguaje del pensar con el del poeta es más bien que también aquí nada de lo que se dice es un mero referirse a algo, lo cual pudiera designarse de esta pero también de otra manera. Tanto la palabra poética como la del pensar no «se refieren» a nada. En un poema sólo se designa aquello que está ahí en su configuración lingüística y que no podría existir en ninguna otra forma verbal. Es cierto que la palabra que dice el filósofo no es de la misma manera el ser corpóreo del pensamiento como la palabra del poema es lo poéticamente articulado. Sin embargo, el pensamiento mismo no es meramente ejecutado en su hablar, sino que en éste queda testimoniado. No se lo puede encontrar en ningún otro lugar que no fuera el movimiento mismo del pensar, que es un diálogo del pensamiento consigo mismo. En el pensar de la filosofía, el pensar se resuelve plenamente en el pensamiento. Hay que imaginarse la aparición de Heidegger sobre su tarima, con esta seriedad excitada, casi malévola, con la que se arriesga a pensar, la mirada oblicua que sólo roza a los oyentes dirigiéndose a la ventana, y la voz que se alza hasta el extremo de la propia excitación. Uno no puede sustraerse al lenguaje que Heidegger habla y escribe; hay que tomarlo tal como es y tal como en él se da el pensamiento. Porque es así como el pensamiento está ahí. Lo que hoy hemos de agradecerle a Martin Heidegger, no sólo es el hecho de que él sea alguien que ha pensado y tiene que decir algo importante, sino, además, que en una época que se ha entregado por completo al cálculo y al calcular, gracias a él haya algo que para todos nosotros ha marcado un nuevo parámetro para el pensamiento.

7. EL LENGUAJE DE LA METAFÍSICA

La fuerza que emanaba de la energía condensada de Martin Heidegger a comienzos de la década de 1920 arrastró de tal manera a las generaciones que volvieron de la Primera Guerra Mundial y a los que entonces comenzaron sus estudios, que la aparición de Heidegger –mucho antes de que esto llegara a expresarse en su propio pensar– parecía conllevar la ruptura total con la filosofía académica tradicional. Era como un ponerse en marcha hacia lo desconocido, que oponía algo nuevo a todos los poderes del Occidente cristiano meramente dedicados a la cultura erudita. Una generación sacudida por el derrumbe de toda una era quería comenzar totalmente de nuevo sin retener nada de lo vigente hasta entonces. Hasta en el lenguaje, en el llevar la propia lengua alemana a la altura del concepto, cualquier comparación con lo que hasta entonces se había llamado filosofía parecía superado por Heidegger, y esto a pesar de los constantes e intensos esfuerzos de interpretación que caracterizaban precisamente la docencia académica de Heidegger y su ahondar en Aristóteles y Platón, en Agustín y Tomás de Aquino, en Leibniz y Kant, en Hegel y Husserl.

Eran cosas demasiado inhabituales las que se presentaban y discutían bajo estos nombres. Cada una de estas figuras de nuestra tradición filosófica clásica parecía completamente transformada y parecía expresar una verdad tan inmediata y subyugante que se fundía completamente con el pensamiento de su resuelto intérprete. La distancia que separa nuestra conciencia histórica de la tradición parecía inexistente; también la distancia tranquila y de seguridad de sí misma con la que la historia de los problemas del neokantianismo estaba acostumbrada a evaluar la tradición, así como todo el pensamiento contemporáneo que se podía escuchar desde las cátedras, parecían de repente unas empresas puramente lúdicas.

De hecho, la ruptura con la tradición que se produjo en el pensamiento de Heidegger representaba al mismo tiempo una incomparable

renovación de la misma, y sólo poco a poco los seguidores llegaron a ver cuánta crítica había en la apropiación y cuánta apropiación había en la crítica. Ahora bien, hay dos grandes clásicos del pensamiento filosófico que durante mucho tiempo quedaron en una extraña ambigüedad, y que destacaron tanto por su afinidad como por su distancia radical: Platón y Hegel. Desde el comienzo, Platón quedó puesto bajo una luz crítica, en la medida en que Heidegger había asimilado y transformado fecundamente la crítica aristotélica al bien, subrayando especialmente el concepto de analogía de este. No obstante fue Platón quien brindó el lema para *Ser y tiempo*, y sólo después de la Segunda Guerra Mundial se terminó la ambigüedad en la que había quedado Platón gracias a su resuelta integración en la historia del ser. En cuanto a Hegel, sin embargo, el pensamiento de Heidegger sigue dando vueltas en torno a él hasta el presente, en intentos siempre nuevos de delimitación. Su dialéctica del pensamiento puro se impuso con nueva fuerza vital frente al oficio fenomenológico, demasiado rápidamente olvidado y desaprendido por la conciencia del tiempo. Por eso fue Hegel quien no solamente incitaba a Heidegger a una constante autodefensa, sino con el que Heidegger se fusionaba desde la óptica de todos aquellos que intentaban defenderse de la pretensión del pensamiento de Heidegger. En el nuevo radicalismo con el que Heidegger resucitó las preguntas más antiguas de la filosofía para darles una actualidad renovada ¿quedaría realmente superada la forma definitiva de la metafísica occidental y se realizaría una nueva posibilidad metafísica que Hegel había omitido? ¿O se trataba del círculo vicioso de la filosofía reflexiva que paralizaba a todas estas esperanzas de libertad y liberación y que coaccionaba también al pensamiento de Heidegger a volver dentro de su radio de fascinación?

Se puede decir que el despliegue de la filosofía tardía de Heidegger apenas encontró crítica alguna que no se remitiera en último término a la posición de Hegel, ya sea en el sentido de la ubicación negativa de Heidegger dentro de la titánica sublevación especulativa de Hegel que fracasó –así lo enjuició por primera vez Gerhard Krüger[1] y muchos otros después de él–, ya sea en el otro sentido positivamente hegeliano de que Heidegger no sería lo bastante consciente de su propia cercanía a Hegel y que por esto no llegaría a hacer realmente justicia a la posición radical de la lógica especulativa.

1. «Martin Heidegger und der Humanismus», en: *Theologische Rundschau* 18 (1950), págs. 148-178.

Esta crítica se desplegaba sobre todo con respecto a dos campos problemáticos. Uno era que Heidegger parecía compartir con Hegel la inclusión de la historia dentro del propio enfoque filosófico, y el otro, la secreta y no penetrada dialéctica adherida a todos los enunciados esenciales de Heidegger. Si Hegel trató de penetrar filosóficamente la historia de la filosofía desde el punto de vista del saber absoluto, es decir, de elevarla a una ciencia, lo que Heidegger describió como la historia del ser y concretamente como la historia del olvido del ser, tuvo una pretensión de alcance similar. Ciertamente, en Heidegger no se encuentra nada acerca de aquella necesidad del progreso histórico, que definía el esplendor y la miseria de la filosofía hegeliana. Al contrario, la historia recordada y conservada en el saber absoluto, es decir, en el presente absoluto, es para él casi la clave del radical olvido del ser que se ha introducido en la historia mundial de Europa durante el siglo posthegeliano. Es un destino y no la historia (recordada y comprensible) lo que comenzó con el pensamiento ontológico de la metafísica griega y que llevó el olvido del ser a su extremo en la ciencia y la técnica modernas. Sin embargo, por muy propio que sea a la constitución temporal del ser humano el estar expuesto a la imprevisibilidad del destino, esto no excluye presentar y legitimar siempre de nuevo la exigencia de pensar lo que es a la luz de la marcha de la historia occidental, y así también Heidegger parece defender una genuina consciencia de sí misma de la historia, e incluso de referencia escatológica.

El segundo motivo de la crítica parte de la indeterminación e indeterminabilidad de lo que Heidegger llama el «ser», y trata de interpretar la supuesta tautología de un ser que es él mismo, con los medios de Hegel, como una segunda inmediatez encubierta, que se desprendería de la mediación total de lo inmediato. Cuando Heidegger se explica a sí mismo, ¿acaso no están en juego verdaderas oposiciones dialécticas? Tenemos la tensión dialéctica entre ser-arrojado y proyecto, entre la autenticidad y la inautenticidad de la nada como velo del ser y, finalmente y sobre todo, el movimiento de flexión bidireccional [*Gegenwendigkeit*] entre verdad y error, desocultamiento y ocultamiento, que constituye el acontecer del ser en tanto acontecer de la verdad. La mediación entre ser y nada en la verdad del devenir, es decir, en la verdad de lo concreto, que desarrolló Hegel, ¿no delimitó ya el marco conceptual dentro del cual únicamente puede situarse esta doctrina heideggeriana del *movimiento de flexión bidireccional* [*Gegenwendigkeit*] de la verdad? ¿Es posible ir realmente más allá de la superación del pensamiento racional que trajo consigo el extremar dialéctica y especulativamente las oposiciones del entendimiento, y aun lle-

gar a una superación de la lógica y del lenguaje de la metafísica en su conjunto?

El acceso a nuestro problema se halla sin duda en el problema de la nada y su represión por la metafísica, como lo formuló Heidegger en su lección inaugural en Friburgo. En esta perspectiva aparece la nada en Parménides y en Platón, pero también la definición de lo divino como *energeia* sin *dynamis* en Aristóteles es la completa destitución de la nada. Desde la experiencia privativa de la existencia humana, tal como se da en las experiencias del sueño, de la muerte y del olvido, se entiende a Dios como el saber infinito que lo ente posee acerca de sí mismo, como la presencia ilimitada de todo lo presente. Pero al lado de esta destitución de la nada, que llega hasta Hegel y Husserl, aparece otra serie de motivos que coopera en el pensamiento de la metafísica. Mientras que la metafísica aristotélica culmina en la pregunta: «¿Qué es el ser de lo ente?», la pregunta planteada por Leibniz y Schelling: «¿Por qué es lo ente y no más bien nada?», que Heidegger llamó directamente la pregunta fundamental de la metafísica, aguanta expresamente la confrontación con el problema de la nada. El análisis del concepto de la *dynamis* en Platón, Plotino, en la teología negativa, en Cusano, Leibniz y hasta Schelling, del que parten Schopenhauer, Nietzsche y la metafísica de la voluntad –y en nuestro siglo el dualismo de impulso y espíritu de Max Scheler, la filosofía del aún-no de Ernst Bloch etcétera– pero también fenómenos de la dimensión hermenéutica tales como la pregunta, la duda, el asombro etcétera, pueden mostrar que la comprensión del ser, pensado desde su presencia, siempre está amenazada por la nada. En este sentido, el arranque de Heidegger parte de una preparación interna en el tema de la metafísica misma.

Para hacer comprensible la necesidad inmanente del movimiento del pensar que Heidegger llama el «viraje» [*Kehre*] con el fin de demostrar que esto no tiene nada que ver con una inversión dialéctica, hay que partir del hecho de que ya la autocomprensión trascendental-fenomenológica de *Ser y tiempo* es esencialmente diferente de la de Husserl. Especialmente en el análisis husserliano de la constitución de la conciencia del tiempo se puede mostrar que la autoconstitución de la presencia originaria (que Husserl podría definir tal vez como una especie de potencialidad originaria) está plenamente basada en el concepto del esfuerzo constitutivo, y por ello queda referida al ser de la objetividad vigente. La autoconstitución del ego trascendental, un problema que se puede seguir retrospectivamente hasta la quinta Investigación lógica, se mantiene, por tanto, plenamente dentro de la concepción tradicional del ser, a pesar de e incluso debido a la horizontalidad absoluta que debe constituir el fondo trascendental de toda

objetividad. Ahora bien, hay que conceder que en Heidegger el punto de partida trascendental de lo ente al que le importa su ser y la teoría de los existenciarios en *Ser y tiempo* conllevan la apariencia trascendental como si el pensamiento de Heidegger sólo fuera, por hablar en términos de Oskar Becker,[2] la elaboración de otros horizontes, hasta ahora no fijados, de la fenomenología trascendental, que conciernen la historicidad de la existencia. Mas, en verdad la empresa de Heidegger significa algo por completo diferente. Si bien encontró un primer punto de arranque en el concepto de la situación límite formulado por Jaspers, este concepto sirvió para la preparación de la pregunta por el ser en un sentido radicalmente cambiado, no para la elaboración de una ontología regional en el sentido de Husserl. También el concepto de «ontología fundamental», construido miméticamente según la «teología fundamental», representa un apuro. La conexión interna de autenticidad e inautenticidad de la existencia, de desocultamiento y ocultamiento, que en *Ser y tiempo* aparecía más en el sentido del rechazo de un pensamiento del afecto eticista, se mostró más y más como el verdadero núcleo de la pregunta por el ser. La *ek-sistencia* y la *in-sistencia*, como lo formula Heidegger en «De la esencia de la verdad», aún están pensadas desde la existencia humana, pero cuando dice allí: la verdad del ser es la no-verdad, es decir el ocultamiento del ser en el «yerro», ya no se puede pasar por alto el cambio decisivo en el concepto de la «esencia» [*Wesen*], que resulta de la destrucción de la tradición griega de la metafísica dejando atrás tanto el concepto tradicional de esencia como el de fundamento de la esencia.

Lo que significa la implicación mutua de ocultamiento y desocultamiento y lo que representa el nuevo concepto de «esencia», puede mostrarse muy bien con medios fenomenológicos en algunas experiencias importantes del pensar de Heidegger: en el ser de lo material como útil [*Zeug*], cuya esencia no consiste en su carácter importuno [*Aufsässigkeit*] de objeto, sino en su estar-a-la-mano [Zuhandenheit] que permite que, más allá de él, siempre se esté ya trabajando; en el ser de la obra de arte, que encierra su verdad de tal manera en sí misma que ésta no se manifiesta de ningún otro modo que en la obra –aquí, desde el lado del observador o receptor, corresponde a la «esencia» el quedarse contemplándola–; en la cosa, que se sostiene en sí misma como una y única, «no empujada a nada», destacada por su insustituibilidad frente al concepto del

2. «Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers», en: *Festschrift Husserl*, Halle, 1929. [Reimpreso en: *Dasein und Dawesen*, Gesammelte Aufsätze, Pfullingen, 1963, págs. 11-40.]

objeto de consumo tal como pertenece a la producción industrial. Y, finalmente, en la palabra: también ésta no tiene su «esencia» en su completa enunciación, sino en lo que deja sin decir, como se puede demostrar especialmente en el enmudecer y el silenciar. La estructura común del «ir siendo» [*Wesen*], que se manifiesta en estas cuatro experiencias de pensar, es un «ser ahí» que abarca tanto el ser ausente como el ser presente. En sus primeros años en Friburgo, Heidegger dijo una vez en una clase: «No se puede perder a Dios como se pierde una navaja de bolsillo». Pero, en realidad, ni siquiera uno puede perder su navaja simplemente «así por las buenas» de modo que ya no esté. Cuando se ha perdido un objeto de uso, como una navaja, al que se está acostumbrado desde hace mucho, éste demuestra su existencia porque se lo echa en falta constantemente. También la «ausencia de los dioses» de Hölderlin o el silencio del florero chino de Eliot no son su no ser-ahí, sino son su «ser», en el sentido más denso, por su silencio. El hueco que abre lo que falta no es un lugar en lo que está a la vista que permanece vacío, sino que forma parte del ser-ahí de aquel al que falta algo y está «pre-sente» en él. Así se puede concretizar el «ir siendo» [*Wesen*], y así se puede demostrar cómo lo presente es al mismo tiempo ocultamiento del ser-presente.

Si se parte de tales experiencias, se pueden captar problemas que tenían que sustraerse al planteamiento trascendental y que sólo aparecían como fenómenos fronterizos. En primer lugar «la naturaleza». Aquí resulta objetivamente justificado el postulado de Becker de una para-ontología, en cuanto la naturaleza ya no es puramente «un caso límite del ser de posibles entes intramundanos»; sólo que Becker mismo nunca se dio cuenta de que su concepto contrario de la para-existencia, que abarca fenómenos tan importantes como los de la existencia matemática y la onírica, es una construcción dialéctica que Becker mismo pensó junto con su contrario calificándola así como una tercera posición, sin percatarse en qué medida corresponde a la doctrina heideggeriana después del «viraje». Un segundo gran complejo de problemas que ahora aparece bajo una nueva luz, es el tú y el nosotros. Conocido por la constante discusión husserliana de la problemática de la intersubjetividad, interpretada en *Ser y tiempo* desde el cuidar del mundo, se puede captar en el diálogo, es decir en el saber escucharse mutuamente, en concreto lo que constituye aquí el modo de ser de la esencia, por ejemplo cuando se percibe lo que impera en el diálogo, o su ausencia en el diálogo atormentador. Pero sobre todo se plantea en un nuevo sentido el profundo problema de la vida y la corporeidad. El concepto de ser-viviente [*Lebe-Wesen*], tal como Heidegger lo usa con énfasis en su «Carta sobre

el humanismo», plantea nuevas cuestiones, particularmente las de su correspondencia con el ser-humano [*Menschen-Wesen*] y el ser hablante [*Sprach-Wesen*]. Mas, detrás de ello está la pregunta por el ser sí mismo, que desde el concepto de reflexión del idealismo alemán había sido fácil de determinar, pero que se vuelve enigmático en el momento en que ya no se parte del sí mismo de la autoconciencia o –con *Ser y tiempo*– del ser-ahí humano, sino de la esencia. El hecho de que el ser es presente en el claro [*Lichtung*] y que de este modo el ser humano pensante es una especie de lugarteniente del ser, apunta a una unión originaria de ser y ser humano. El útil, la obra de arte, la cosa, la palabra, en la esencia misma de todo esto se muestra claramente la referencia al ser humano. Pero ¿en qué sentido? Difícilmente en el sentido de que el ser sí mismo humano experimente así su determinación, como ya lo muestra el ejemplo del lenguaje, del que Heidegger dice, no sin sentido, que el lenguaje nos habla en tanto nadie de nosotros lo «domina» realmente (aunque nadie niega que somos nosotros los que lo hablamos).

Aquí se podrían evocar maneras de pensar neoplatónicas, pero se tendrán que descartar cuando uno quiere confrontarse con la pregunta por el sí mismo en Heidegger. Porque un drama cósmico que consistiría en un emanar desde el Uno y el retornar a él que caracterizaría el sí mismo como el punto de giro para el retorno está más allá de lo que aquí es posible pensar. Se podría pensar aquí que lo que Heidegger entiende por «insistencia» contendría la solución. Sin duda hay que pensar desde el olvido del ser lo que Heidegger ha llamado la in-sistencia del ser-ahí y el yerro. Pero ¿es este olvido la única manera del ser-presente? ¿Resulta comprensible así la lugartenencia de la existencia humana? ¿Se puede sostener el concepto de la pre-sencia y del ahí en la referencia exclusiva a la existencia humana cuando se piensa en el brotar de la planta y en el ser viviente? ¿No habría que tomar en un sentido más amplio el concepto de in-sistencia del que tenía en «De la esencia de la verdad», donde estaba pensado aún plenamente desde lo ente que por primera vez «levantó la cabeza»? ¿Y con ello también la ek-sistencia? El estar entretensado [*Verspanntheit*] del ser viviente en su entorno, del que habla la «Carta sobre el humanismo», significa sin duda que no está abierto para el ser como lo está el ser humano en el conocimiento de su no-poder-ser. Pero ¿no aprendimos de Heidegger que el ser auténtico del ser viviente no es su propio ser-ahí singular, sino su especie?; ¿y no es la especie «ahí» para el ser viviente, aunque no en el mismo modo en que para el ser humano el ser es ahí en su in-sistencia en el olvido del ser? ¿No constituye el ser de la especie el hecho de que sus miembros se «reconocen» –como dice la expresión de la Biblia

de Lutero con profundo sentido–, si bien oculto a ellos mismos *como tal* reconocimiento, pero sin embargo de manera que desemboca en éste? ¿Acaso no es también in-sistencia la manera en que el animal se refiere sólo a sí mismo (*conservatio sui*) cuidando justamente así de la reproducción de la especie? Preguntas parecidas se podrían plantear para el brotar de los vegetales: ¿es esto sólo pre-sencia para el ser humano? ¿No tiene todo viviente como tal en sí mismo la tendencia de afirmarse e incluso de consolidarse en su ser? ¿No es precisamente su finitud el querer permanecer de esta manera? ¿Y no se aplica esto también al ser humano, o sea que el ser-ahí «en él», como lo llamaba Heidegger, no se debe pensar como una forma de suprema posesión de sí mismo que haría salir al ser humano, como un dios, fuera del circuito de la vida? Toda nuestra teoría del ser humano ¿acaso no está desfigurada por el moderno subjetivismo metafísico y puesto en orden por aceptar que la esencia del ser humano es la sociedad (*zoon politikon*)? ¿No es justamente esto lo que dice el «movimiento de flexión bidireccional» [*Gegenwindigkeit*], que es el ser mismo? ¿Y no significa esto que se vuelve absurdo poner en juego la naturaleza como contricante del «ser»?

En estos contextos sigue siendo una constante dificultad el evitar el lenguaje de la metafísica que piensa todo esto desde la reflexión y su doctrina de la potencia. Pero ¿qué significa lenguaje de la metafísica? Resulta plausible que la experiencia de la «esencia» no es la del comprender que dispone de lo comprendido. Desde ahí el concepto del recordarse-de [*An-denken*] tiene algo natural. Es verdad que el recordarse mismo es algo y que en él la historia tiene realidad, pero no se memoriza la historia a través del recordarse. Mas ¿qué es lo que sucede en él? ¿Resulta realmente convincente esperar dentro del recordarse algo así como el momento de giro, como lo súbito del destino? Me parece que en el fenómeno del recuerdo lo más importante es que a través de él se retiene y se conserva algo en el ahí, de modo que nunca puede no ser mientras sigue vivo el recuerdo. Aun así, el recordarse no es el agarrarse obstinadamente a un algo que se desvanece; en absoluto se encubre o se niega insistentemente su no ser, más bien contiene algo así como un asentimiento (del que las *Elegías de Duiniso* de Rilke saben mucho). No hay en él insistencia alguna.

Al contrario, la fascinación por el poder hacer y por el poder de la técnica brota de la insistencia, es decir, del olvido humano del ser. Una tal experiencia del ser, que desde Nietzsche llamamos nihilismo, no tiene por sí misma límite alguno. Pero si es una fascinación que surge de una tal obstinación que crece constantemente, ¿no encuentra en sí misma su pro-

pio término por el hecho de que lo nuevo siempre se convierte en algo anticuado y precisamente sin que se produzca un acontecimiento especial o un momento de inflexión? ¿No queda perceptible y se hace perceptible el peso natural de las cosas cuanto más monótono suena el ruido de lo siempre nuevo? Es cierto que la idea hegeliana del saber, pensado como absoluta transparencia de sí mismo, resulta un tanto fantástico si ha de proporcionar la plena repatriación en el ser. Pero ¿no podría haber una restauración en el sentido de que el tratar de sentirse en casa en el mundo nunca dejó de realizarse: como la realidad auténtica y no aturdida por la ilusión del poder hacer? ¿Podría suceder esto si se llega a sentir el carácter onírico de la tecnocracia, la paralizadora indiferencia de todo lo que se puede hacer, dejando libre al ser humano frente a lo más profundamente extraño de la propia finitud del ser? Sin duda, esta libertad no se gana en el sentido de una transparencia absoluta o de un sentirse en casa ya no amenazado por nada. Pero, así como el pensar lo inmemorial, lo anterior a todo pensamiento [*das Unvordenkliche*], preserva lo propio, por ejemplo, el lugar de origen, también lo inmemorial de nuestra finitud se une consigo mismo en el constante convertirse en lenguaje de nuestra existencia, y es «ahí», en las subidas y bajadas, en el nacer y perecer.

¿Se trata de la vieja metafísica? Lo que realiza este constante convertirse en lenguaje de nuestro ser-en-el-mundo ¿es sólo el lenguaje de la metafísica? Ciertamente es el lenguaje de la metafísica y, más aún, detrás de él, el lenguaje de la familia de pueblos indogermánicos que permite formular un tal pensamiento. Pero una lengua o familia de lenguas ¿puede llamarse jamás legítimamente el lenguaje de la metafísica sólo porque en él se pensó o, lo que sería más todavía, se anticipó la metafísica? ¿No es el lenguaje siempre el lenguaje de la tierra a la que se pertenece y la realización del progresivo sentirse en casa en el mundo? ¿Y no significa esto que el lenguaje no conoce fronteras y que nunca fracasa, porque tiene infinitas posibilidades del decir a su alcance? Me parece que aquí arranca la dimensión hermenéutica, que demuestra su infinitud interior en el hablar en diálogo. Es cierto que el lenguaje académico de la filosofía está predeterminado por la construcción gramatical de la lengua griega y que en su historia greco-latina ha establecido implicaciones ontológicas que Heidegger puso al descubierto. Pero la universalidad de la razón objetivadora y la estructura eidética de las significaciones lingüísticas ¿están realmente ligadas a estas interpretaciones especiales de *subjectum*, de *species* y de *actus* que se hicieron en Occidente? ¿O son válidas para todas las lenguas? No se puede negar que hay elementos estructurales de la lengua griega y particularmente una concepción gramatical propia de la lengua

latina que definen la jerarquía de género y especie, la relación de substancia y accidente, la estructura de la predicación y el verbo como palabra de la acción, en una determinada dirección de la interpretación. Pero ¿no hay manera de elevarse por encima de estas anteriores esquematizaciones del pensamiento? Si se contrapone al precedente del enjuiciamiento occidental, por ejemplo, el uso en el lenguaje oriental de las imágenes que obtiene su fuerza enunciativa del reflejo recíproco entre lo dicho y lo que se quiere decir, ¿no son estos en realidad sólo diferentes modos de decir dentro de algo general y único, es decir, de la esencia del lenguaje y de la razón? ¿No quedan el concepto y el juicio integrados en la vida de significación de la lengua que hablamos y en la que sabemos decir lo que queremos decir?[3] Y, a la inversa, ¿no se puede también incorporar siempre lo subliminal de estos enunciados orientales de reflejo recíproco, lo mismo que el enunciado de la obra de arte, dentro del movimiento hermenéutico que crea consenso? En este movimiento siempre se produce un devenir de lenguaje, ¿y habría que pensar realmente que haya lenguaje en otro sentido que no fuera siempre en el de la realización de este movimiento? También la teoría de Hegel de la proposición especulativa parece pertenecer a este contexto, ya que siempre supera en sí misma la propia culminación en la dialéctica de la contradicción. En el hablar siempre queda la posibilidad de superar la propia tendencia objetivadora, como Hegel superó la lógica del entendimiento, Heidegger el lenguaje de la metafísica, los orientales superan la diferencia de los ámbitos del ser y los poetas todo lo dado en general. Mas, superar significa: poner en uso.

3. Con esta pregunta retórica, sin duda, J. Derrida no estaría de acuerdo. Más bien vería en ella una última falta de radicalismo que hace recaer también a Heidegger en la «metafísica». Desde su óptica, sólo Nietzsche superó verdaderamente el pensamiento metafísico, y así subordina de manera consecuente el lenguaje a la *écriture* (véase *L'écriture et la différance*). [Sobre el contraste entre la hermenéutica y esta recepción post-estructuralista de Nietzsche véase mis trabajos recientes en *Gesammelte Werke* vol. 2, págs. 330-360 y págs. 361-372.]

8. PLATÓN

Lo que Heidegger nos enseñó, sobre todo, era la unidad que atravesaba toda la metafísica fundada por los griegos y la continuidad de su vigencia bajo las referencias desfiguradas del pensamiento moderno. La pregunta aristotélica por una ciencia primera, que él mismo designó expresamente como la ciencia buscada, inauguró la tradición del pensamiento occidental, dentro de la cual se planteaba la pregunta por el ser de lo ente con miras al ser supremo y eminente, es decir lo divino. Si Heidegger entendía su empresa como una preparación para plantear nuevamente la pregunta por el ser, esto implicaba que, desde su comienzo con Aristóteles, esta metafísica tradicional ya no poseía, en general, una conciencia explícita de la cuestionabilidad del sentido del ser. Esto era un desafío para la autocomprensión de la metafísica. No quiere reconocerse en sus propias consecuencias, es decir, en el nominalismo de la modernidad, basado en principios, y en el moderno cambio de orientación del concepto de ciencia en una dirección cuya última consecuencia es la tecnología universal del presente. Obligar a la metafísica y sus formas epígonas a volver a reconocerse en esta forma fue la aspiración principal de *Ser y tiempo*. Al mismo tiempo, la destrucción heideggeriana de la metafísica introdujo la pregunta por aquellos comienzos del pensamiento griego que aun precedieron el despliegue del planteamiento de la pregunta metafísica y, como se sabe, Heidegger puso un acento especial, parecido a Nietzsche en este punto, en el comienzo más temprano del pensamiento griego. Anaximandro, Heráclito y Parménides eran para él no sólo etapas previas del preguntar metafísico, sino testigos del carácter abierto del comienzo, en el que la *aletheia* aún no designaba para nada lo correcto de una proposición, y ni siquiera se refería al mero ser manifiesto de lo ente.

Pero ¿cuál era la situación de Platón? ¿No se hallaba su pensamiento a medio camino entre el pensamiento temprano y la configuración académica de la metafísica que encontró su primera forma en los escritos doc-

trinarios de Aristóteles? ¿Cómo se puede determinar su lugar? Sin duda, la intención de Heidegger de remontar el preguntar más atrás del preguntar de la metafísica por el ser de lo ente no era propiamente el retorno a una era mítica previa y mucho menos pretendía ser una crítica a la metafísica de espíritu arrogante y desde una posición de superioridad. Heidegger nunca quiso «superar» la metafísica como si fuera un camino erróneo del pensamiento, sino que la interpretó como el camino de la historia de Occidente que determinó su destino, en el sentido en que el destino es lo que sobreviene a uno y al propio lugar, determinando irrevocablemente todos los caminos posibles al futuro. No hay un arrepentimiento histórico. De este modo, Heidegger trató de encontrar el camino de su propio preguntar, efectivamente, a partir de la historia de la metafísica y las tensiones inmanentes a ésta y no por una vía apartada de ella.

En varios aspectos, Aristóteles no sólo fue su contrincante, sino también su cómplice. Lo que Heidegger interpretó de una manera productiva eran sobre todo el rechazo aristotélico de la idea general del bien en Platón, su apelación a la idea de la analogía y su profundización en la esencia de la *physis*, es decir, sobre todo el libro 6 de la *Ética a Nicómaco* y el libro 2 de la *Física*. Ahora bien, está a la vista que justamente estos dos aspectos «positivos» del pensamiento aristotélico constituyen los documentos más duros de la crítica de Aristóteles a Platón: la desvinculación de la pregunta por el bien –tal como la han de plantear los seres humanos con miras a la práctica humana– respecto de la posición teórica de la cuestión del ser; y por el otro lado la crítica aristotélica a la doctrina platónica de las ideas, que privilegia al movimiento poniendo así de relieve el concepto aristotélico de *physis*, y que aspira a superar la orientación por la matemática de las ideas procedente de la visión pitagórica del mundo. Con ambas críticas se apunta a Platón, y en ambos aspectos, Aristóteles parece casi como un precursor de los pensamientos de Heidegger. La teoría de la *phronesis*, entendida como saber práctico, se opone a toda tendencia objetivadora de la ciencia, y en la concepción de *physis* y su primacía ontológica resuena al menos una dimensión del «brotar» que supera cualquier contraposición de objeto y sujeto.

Sin duda, estos eran redescubrimientos positivos, pero sería ridículo hablar de una influencia de Aristóteles en Heidegger. Lo que Aristóteles significó en tanto primer impulso para Heidegger lo contó él mismo al describir el papel que desempeñó para él el texto de Franz Brentano sobre las distintas significaciones de lo ente en Aristóteles. Este cuidadoso registro de las diferentes direcciones de significado que estaban implícitas en el concepto de ser de Aristóteles hizo que se sintiera arrastrado

por la pregunta de qué se escondía detrás de esta multiplicidad inconexa. Pero en cualquier caso seguía siendo una orientación crítica frente a la doctrina platónica de las ideas, que estaba implícita en su punto de partida aristotélico.

Mas si ahora abrimos *Ser y tiempo*, encontramos al comienzo la famosa cita del *Sofista* sobre la pregunta por el ser, planteada desde siempre, y siempre en balde. Es verdad que la cita no contiene una articulación concreta de contenido acerca de la manera en que se pregunta aquí por el ser, y la superación del concepto de ser de la escuela de Elea, que se introduce de este modo en el *Sofista*, apunta en una dirección completamente diferente de la que tiene la pregunta por la unidad oculta de los diferentes significados del ser, que fue la que despertó al joven Heidegger. Pero, en el mismo diálogo platónico hay otro pasaje, al que Heidegger no cita y que sin embargo, aunque de una manera muy formal, implica en realidad el constante apuro acerca del ser al que se remite Heidegger, y este apuro es el mismo en el siglo IV a. C. y en el siglo XX.

El forastero de Elea expone como los dos modos fundamentales de manifestación del ser la quietud y el movimiento. Estos son dos modos de ser que se excluyen mutuamente. Pero también parecen ser las posibilidades exhaustivas de la manifestación del ser. Si no se quiere mirar en dirección a la quietud, hay que mirar en la del movimiento y viceversa. ¿A dónde habría que dirigir la mirada si no se quiere ver ni lo uno ni lo otro, sino el «ser»? No parece que aquí exista, en general, una posibilidad abierta del preguntar. Pues, ciertamente, la intención del forastero de Elea no es la de entender el ser como la especie universal que se diferenciaría, por ejemplo, en estos dos ámbitos del ser. A lo que Platón apunta es más bien a que en el hablar del ser está implícita una diferenciación que no distingue diferentes ámbitos del ser, sino que se refiere a una estructuración interna del ser mismo. Todo hablar sobre el ser implica tanto la mismidad o identidad como la alteridad y diferencia. Y estos dos aspectos son tan poco excluyentes que más bien se determinan recíprocamente. Aquello que es idéntico a sí mismo, precisamente por esta razón, es diferente de todo lo demás. Al ser lo que es, no es ninguno de todos los otros seres. Ser y no ser están indisolublemente entrelazados. Incluso parece que la excelencia del filósofo frente a todas las aparentes artes sofistas consista precisamente en que el sí del ser y el no del no-ser constituyen sólo en su conjunto lo ente como algo determinado.

Mas, justamente desde este punto parte el Heidegger tardío: el estar determinado de lo ente que constituye su verdad con respecto al ser, se anticipa a todo planteamiento de la pregunta por el sentido del ser y topa

con éste en su camino. En efecto, Heidegger describe la historia de la metafísica como el creciente olvido de la pregunta por el ser. El estar patente de lo ente, el mostrarse del *eidos* en su contorno invariable, siempre ha dejado ya a sus espaldas la pregunta por el sentido del ser. Lo que se muestra como *eidos*, es decir, como determinación invariable de su ser-qué, entiende el «ser» implícitamente como presente constante, y esto aún determina el sentido del estar desoculto, es decir de la verdad, e impone la medida de corrección o falsedad a cualquier enunciado sobre la esencia de lo ente. «Teeteto vuela» es falso puesto que los seres humanos no pueden volar. De este modo, con su reinterpretación de la doctrina eleata del ser que la convierte en la dialéctica de ser y no ser, Platón fundamenta el sentido de «saber» en el *logos*, que expresa el modo existencial de lo ente, su ser-qué, con lo cual delinea ya la interrogación de la doctrina aristotélica del *ti en einai*, que constituye la parte central de su metafísica. En esta medida, la desviación de la pregunta por el ser comienza ya con Platón, y todos los argumentos críticos que Aristóteles opone a la doctrina platónica de las ideas no cambian en nada el hecho de que la ciencia del ser que él busca se mantenga dentro de esta decisión previa y que su pregunta no se remonta más atrás de esta.

Aquí no hay lugar para desarrollar la situación de los problemas de la filosofía moderna a la que Heidegger responde con su retorno crítico a la metafísica griega. Basta con recordar cómo Heidegger mismo formuló la tarea de su destrucción de los conceptos filosóficos fundamentales de la Edad Moderna, especialmente el concepto de «subjetividad» y «conciencia». Pero fue sobre todo la manera impresionante en que Husserl trató de realizar en incansables variaciones la constitución de la autoconciencia como conciencia del tiempo, la que, entre otras cosas, determinó de manera antitética el propio punto de arranque de Heidegger desde la estructura temporal de la existencia; y su familiaridad con la herencia griega de la filosofía, ciertamente, no dejó de beneficiarle en su distanciamiento crítico de Husserl y su programación neokantiana e idealista de la fenomenología. En cualquier caso es una ruda simplificación si se interpreta la acentuación heideggeriana de la historia y la historicidad como si su distanciamiento de Husserl se debiera a un giro puramente temático. No sólo la confrontación polémica de Husserl con Dilthey, en su ensayo *Logos*, sino sobre todo también el segundo volumen de su obra *Ideas*, que Heidegger conocía evidentemente desde hacía tiempo, no permiten negar el compromiso de Husserl con la cuestión de la historia y la historicidad. Así se explica un poco cómo Oskar Becker, en el volumen en honor de Husserl de 1928, pudo hacer el desafortunado intento de ubicar *Ser y*

tiempo de Heidegger dentro del contexto de la fenomenología husserliana. Sin duda, también Husserl sabía claramente desde siempre que no se podía prevenir el «peligro mortal» del escepticismo, que él veía en el relativismo histórico, sin esclarecer cómo se constituye la configuración histórica de la vida humana en comunidad.

No obstante, la empresa de Heidegger en *Ser y tiempo* no era sólo el colocar a un nivel más profundo los fundamentos de una fenomenología trascendental, sino que en esta obra se preparaba al mismo tiempo el giro radical que llevaría al derrumbe de toda la concepción de la constitución de cualquier validez pensable dentro del ego trascendental y, sobre todo, de la concepción de que el ego se constituye a sí mismo. Husserl, al analizar la temporalidad del fluir de la conciencia, entendió la aparición por sí mismo de este fluir o la presencia originaria como lo más profundo en el ego a lo que podemos bajar. De este modo, él no veía en absoluto como una aporía la estructura de la iteración que se revelaba en la constitución de sí mismo del yo, sino que la empleaba como una descripción positiva. Esto significaba, empero, que en el fondo no consiguió ir más allá del ideal hegeliano de la transparencia total de sí mismo del saber absoluto.

Heidegger contrapuso a este ideal no sólo la imposibilidad de anticipar con el pensamiento la existencia, como ya lo habían hecho de diversas maneras los jóvenes hegelianos y Kierkegaard en sus argumentos contra Hegel. Esto no es lo propiamente nuevo de su arranque, pues así, en realidad, permanecería en la dependencia dialéctica de un antihegelianismo hegelianizante; por cierto, resulta bastante asombroso que Adorno, en su *Dialéctica negativa*, nunca se haya dado cuenta hasta qué punto él mismo se acerca a Heidegger, cuando se toma a éste desde su crítica a Hegel. En realidad, como discípulo e interlocutor del pensamiento griego temprano, Heidegger se planteó el problema de la facticidad en un sentido más radical y originario. En la medida en que la metafísica incipiente comenzó a preguntar, dentro del logos, por el desocultamiento de lo ente, por su presencia y preservación en el pensamiento y en la enunciación, la dimensión auténtica de la temporalidad y de la historicidad del ser quedó envuelta en una profunda y duradera sombra.

Al remontarse con su interrogación más atrás de la metafísica incipiente, Heidegger trató de abrir una dimensión que ya no sería un impedimento restrictivo de la verdad y la objetividad del conocimiento, como lo era la historicidad en el historicismo. Mas, tampoco se puede ver la analítica existencial de Heidegger como golpe de mano que trataría de superar el problema del historicismo con su radicalización. Me parece signi-

ficativo que el Heidegger tardío ya no diera importancia al problema del historicismo en su interpretación de sí mismo.[1] La historicidad es más bien la disposición ontológica de la «realización en el tiempo» [*Zeitigung*][2] de la existencia, en el proyecto y el ser-arrojado, en el claro [*Lichtung*] y la retirada del ser, y concierne un ámbito detrás de cualquier pregunta por el ser. Se puede optar por reconocer, con Heidegger, esta dimensión de la pregunta por el ser sólo en sus comienzos, en la frase enigmática de Anaximandro, en el singular monumental de la «verdad» de Parménides, en el «uno, únicamente sabio» de Heráclito. Pero uno puede plantearse también la pregunta contraria de si en el testimonio de los fundadores mismos de la metafísica y también en el *logos* de la dialéctica platónica o en el análisis aristotélico del *nous*, que percibe la esencia y la lleva a su determinación como aquello que es, no se hace visible el ámbito en el que todo preguntar y decir encuentra su espacio. ¿Es cierto que la pregunta originaria de la metafísica por el qué del ser obstaculiza tan completamente la pregunta por el ser como lo hacen sin duda las maneras de hablar que se han formado en las ciencias y toman la lógica como su tema de análisis?

Como se sabe, Heidegger vio en la doctrina platónica del *eidos* el primer paso en la transformación de la verdad que dejó de ser desocultamiento para convertirse en adecuación y corrección del enunciado. Más tarde, él mismo expresó que esto fue unilateral. Pero esta autocorrección únicamente quería decir que no sólo en Platón, sino que la ἀλήθεια «se experimentó inmediata y exclusivamente como ὀρθότης, como la corrección de la representación y la proposición».[3] Ahora quiero plantear la pregunta inversa de si Platón mismo, y no sólo con motivo de ciertos embrollos y dificultades internas en la hipótesis de las ideas, sino desde el principio no habría remontado su interrogación más atrás de esta hipótesis, tratando de pensar al menos en la idea del bien el ámbito del desocultamiento. Me parece que algunas cosas hablan a favor de ello.

En este caso, ciertamente, no se puede leer los escritos platónicos con los ojos de la crítica de Aristóteles a Platón, pues esta crítica se propone refutar el *chorismos* de las ideas, un punto al que Aristóteles vuelve constantemente y al que estableció casi como la razón de la distinción entre la

1. Véase Martin Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie».

2. *Zeitigung* significa de hecho «consecución» y como también queda reflejado en el adjetivo «consecutivo», tiene el sentido de inscribir o registrar en el orden temporal las realizaciones o actos humanos. [*N. d. T.*]

3. Martin Heidegger, «Zur Sache des Denkens», pág. 78.

pregunta definitoria de Sócrates y Platón (*Metafísica* M 4). En realidad, esta tesis aristotélica está lastrada con el defecto, que fue señalado especialmente por Hegel y el neokantianismo de Marburgo, de que Platón mismo, en sus diálogos dialécticos tardíos, puso en evidencia este *chorismos* de manera radical y lo rechazó críticamente. El auténtico sentido profundo de la dialéctica consiste en pretender conducir fuera del dilema entre *chorismos* y participación al quitar importancia a la separación entre lo que participa y aquello en que participa lo participante.

El hecho de que esto no es sólo un giro tardío en el pensamiento platónico resulta claro, en mi opinión, cuando nos fijamos en el papel excepcional que desempeña la idea del bien desde los escritos tempranos de Platón. Porque tampoco la idea del bien encaja demasiado bien en el esquema de la crítica aristotélica al *chorismos*, y de hecho, en Aristóteles la crítica a la idea del bien, como se podría mostrar, sólo se integra con vacilación y prudencia en la crítica general a las ideas, es decir que la crítica misma a la idea del bien se formula desde el punto de vista práctico. Su problema teórico, sin embargo, se mantiene hasta el final, a saber, que no se debe solamente a equivocaciones casuales el que se llamen «buenas» las cosas de la más diversa índole, sino al hecho de que en el trasfondo se encuentra el problema central aristotélico de la *analogia entis*. Mas, preguntemos a Platón mismo.

En primer lugar encontramos la pregunta misma por el bien como la constante instancia negativa ante la que fracasa la comprensión de la *arete* de los interlocutores socráticos. La idea conductora del conocer, que se deriva del oficio y que se refiere al dominio de contextos materiales, resulta inaplicable cuando se trata de la idea del bien. Está claro que se debe a algo más que al arte del escritor cuando las afirmaciones platónicas sobre el bien mismo se retiran preferentemente y de una manera peculiar en un más allá. En la *Politeia* resulta muy explícita la posición excepcional de la idea del bien frente a los otros conceptos de *arete*, y sólo se habla del bien a modo de una analogía sensorial, la del Sol. Un papel decisivo podría desempeñar en ello el hecho de que el Sol aparezca aquí como donante de la luz y que sea la luz la que hace visible el mundo visible al vidente. Es significativo que la idea del bien –según la analogía muchas veces usada–, igual que el Sol, se refleja en todo. En el contexto del pensamiento de la *Politeia* esto significa que lo Uno, que es el bien, subyace en la disposición del orden del alma, del Estado y –en el *Timeo*– del mundo, del mismo modo en que el Sol subyace en la luz que lo une todo. Más bien es algo que otorga unidad y no algo que es Uno en sí mismo. Pues se encuentra más allá de todo ser.

Ahora bien, no cabe duda alguna de que este supra-ser no debe pensarse, a la manera del neoplatonismo, como el origen de un drama cósmico ni tampoco como la meta de un endiosamiento y una unión mística. Mas, ciertamente es verdad que este Uno, que es el bien, como lo muestra el *Filebo*, no se lo puede concebir realmente en lo Uno, sino sólo en una triplicidad de medida, adecuación y verdad, tal como le corresponde propiamente a la esencia de lo bello. ¿«Es» el bien realmente en alguna parte si no en la figura de lo bello? ¿Y no significa esto que no está pensado como un ente, sino como el desocultamiento del salir a la visibilidad (τὸ ἐκφανέστατον *Fedro* 250d)?

Incluso la exposición aristotélica de Platón da indirectamente cuenta de esta posición excepcional del bien. Ya hemos mencionado que, dentro del marco de la filosofía práctica, Aristóteles negó toda relevancia a la idea del bien y que, por otro lado, formuló la crítica a la doctrina de las ideas sin referirse a la idea del bien. Sin embargo, el problema teórico de la unidad del bien lo ve en una unión tan estrecha con la unidad del ser que resulta justificado separar del todo sus caminos de pensar, el de la analogía y el de la atribución, de su perspectiva general de la doctrina platónica de las ideas. Se muestra en Aristóteles mismo que sabe distinguir muy bien entre la hipótesis general de las ideas y las incompatibilidades lógicas y ontológicas señaladas por él, por un lado, y los principios de esta hipótesis, por el otro, que son el objeto del capítulo 6 de la *Metafísica*. Hablando en términos aristotélicos, el bien –lo mismo que el ser– no es por tanto una idea entre otras, sino algo primero, un *arche*, y no está del todo claro si «el bien mismo» es lo Uno que, junto con la dualidad, subyace como *arche* en toda la determinación de las ideas o si incluso es lo Uno que ocupa un lugar previo a esta dualidad del Uno y la multiplicidad indefinida. Pero una cosa está clara: lo Uno no es una cantidad ni tampoco es la idea del bien una idea en el sentido de las ideas que Aristóteles criticaba como duplicación sin contenido del mundo.

Más adelante, cuando está en discusión la pregunta central de la dialéctica platónica, es decir el λόγος οὐσίας, ya no se habla de la idea del bien. Esto se observa incluso aún en el *Filebo*, a pesar de que tiene que ver muy expresamente con el bien, aunque con el bien de la vida humana, pero sin embargo, como hemos visto, de tal manera que no puede dejar de comentar la dimensión del bien que se determina en la figura de lo bello. A pesar de ello, la deliberación fundamental sobre los cuatro géneros transcurre sin destacar la idea del bien. Además, en el *Sofista* y en *Parménides*, la dialéctica platónica, aparentemente, ha dejado muy atrás a la llamada doctrina de las ideas en su discusión y, en efecto, se entendieron

estos diálogos casi como un abandono de la doctrina de las ideas. En cualquier caso, la crítica aristotélica al *chorismos* en realidad no afecta a la doctrina del *logos* del ser que se desarrolla en estos diálogos dialécticos, ni tampoco a la idea del bien. El «platonismo dogmático» en el que insiste la crítica aristotélica, no encuentra aquí una base suficiente. Al contrario, hace ya algún tiempo que se entendió (Natorp, N. Hartmann, J. Stenzel) especialmente el esquema de la *dihairesis*, que Platón expone como su método dialéctico en los diálogos, como un intento logrado de resolver el problema de la *methexis*, que quita la base a la crítica aristotélica. Pero aún más esencial es que la fundamentación de la posibilidad de la dialéctica en el sentido de la *dihairesis* no se pueda realizar a su vez con el método dierético, porque lo que la concepción de las clases superiores quiere dar a entender es cómo la diferenciación y la visión de conjunto de lo que pertenece a un conjunto es posible en general. Pero esto, al parecer, es lo que se presupone al hablar de lo múltiple o de lo Uno. La participación de lo múltiple en lo Uno, sea cual sea el nivel en el que se plantea como problema, tiene como separación (*chorismos*), lo mismo que como superación de la separación (dialéctica), un fondo común en el ser mismo: el hecho de que es ser y no ser.

En este contexto encontramos además la cuestión del *pseudos*, que tiene un papel siempre inquietante. Ciertamente, se podría comprender aproximadamente que, si pensar es distinguir, también se puede distinguir de manera errónea –para usar la imagen platónica–, como si no se acertaran las articulaciones al desmembrar el animal de sacrificio, mostrándose como alguien que no domina la verdadera dialéctica y que, por esto, al estilo de los sofistas, se deja confundir por el *logos*. Pero si se entiende el ser del *eidos* como *parusia*, como pura presencia, no queda claro cómo realmente es posible esta confusión. Así, la pregunta por el *pseudos* en el *Teeteto* platónico se enreda de manera desesperada. Ni la comparación con la tablilla de cera ni la otra con el palomar llevan un solo paso adelante. ¿Qué se pretende que sea lo que –en el caso del *pseudos*– se designa como el «ser presente» de lo falso? ¿Qué es lo que está *ahí* cuando una afirmación es falsa? ¿Acaso una paloma de lo falso?

Ahora bien, se puede decir que el *Sofista* trata de llevar esta pregunta a una solución positiva al demostrar que el no ser «es» y que está indisolublemente vinculado al ser, como la diferencia con la mismidad. Sin embargo, si el no ser no quiere decir otra cosa que diferencia, que subyace, como también la mismidad, a todo discurso diferenciador, entonces llega a ser comprensible la posibilidad de decir la verdad, pero no la de *pseudos*, de la falsedad, la apariencia. La existencia de lo diferente jun-

to con lo idéntico no explica ni mucho menos la existencia de algo como algo que no lo es, sino sólo como aquello que es, o sea, esto y no otra cosa. La mera crítica al concepto de ser de la escuela de Elea no basta para superar realmente su premisa de pensar el ser como presencia en el *logos*. Aunque la diferencia sea una especie de visibilidad, un *eidos* del no ser, la cuestión del *pseudos* sigue siendo enigmática. En la medida en que la existencia del no ser se revela como el *eidos* del ser diferente, se esconde aún más el propio no ser del *pseudos*.

Como mucho se puede seguir pensando con Platón hasta el extremo de admitir una barrera de principio en el tornarse presente del no. En la medida en que la otredad siempre se presenta sólo en su conexión con la mismidad, es decir, puesto que el no ser de todo lo otro siempre sale a la luz sólo junto con algo identificado en cada caso, resulta que nosotros, como pensantes, estamos sometidos al discurso interminable. No sólo resulta que el diferenciar se pierde en un regreso al infinito; sino además en cada diferenciación singular, puesto que en ella está implícita la mismidad, está presente al mismo tiempo la infinita indeterminación, a la que los pitagóricos llamaron el *apeiron*: todo lo otro también se sugiere al mismo tiempo. En este sentido, el no está inherente en el mismo «estar presente». Esto se formula directamente de tal manera (*Sofista* 258c) que el no ser consiste en la contraposición al ser. En tanto naturaleza de lo otro o de la otredad, está repartido en cada caso entre ambos lados de la relación recíproca de los entes. Sólo lo encontramos en esta condición de estar repartido y sólo así es el no-ser. Parece un contrasentido pensar la totalidad de todas las diferencias realmente como estando «ahí», y con ello una presencia total del no-ser. El no de la otredad es en este sentido más que el ser diferente: es un auténtico no del ser. Me parece que Platón tenía en mente este no fundamental dentro del ser cuando, en la exposición «Sobre el bien», puso claramente la dualidad indeterminable al lado del uno determinante. Con el mero reconocimiento del no de la otredad y de la diferencia, en realidad, se banaliza la falta de validez que se manifiesta en el error, y así continúa el ocultamiento que comenzó con la supresión del no por parte de los eleatas. Piénsese también, por ejemplo, cómo en la construcción del mundo del *Timeo* la mismidad y la diferencia actúan como factores cosmológicos y constituyen el saber y la doxa; pero esto significa evidentemente: ἀληθὴς δόξα. En cambio falta una justificación cosmológica de la ψευδὴς δόξα.

Aquí hemos llegado al punto en el que Heidegger vio el límite del concepto metafísico de *aletheia* y, junto con él, el comienzo de la desviación de la pregunta por el ser.

Sin embargo, también se puede decir, a la inversa: puesto que en el pensamiento platónico la pregunta ontológica por el *pseudos* no se resuelve realmente y que al final había que tener conciencia de ello, nos vemos remitidos a una dimensión en la que el no ser no sólo significa ser diferente y el ser no sólo identificabilidad, sino en la que se halla lo Uno, lo más originario, que es previo a tal diferenciación y que al mismo tiempo la hace posible. La grandiosa unilateralidad del poema didáctico de Parménides y su insistencia en el ser, en el que no hay no ser alguno, torna visible, a su manera, el abismo de la nada. Aunque el reconocimiento platónico del no en el ser convierte el no ser en un inocuo otro del ser, incluso así se consigue hacer consciente indirectamente la nulidad del no. Encontramos la represión de la nada por su interpretación como ser diferente en el contexto de un diálogo que exige ineludiblemente el reconocimiento de la nulidad de la nada y la profundización ontológica en ella. Porque únicamente se llega a saber lo que es el sofista cuando se comprende no sólo el ser diferente, sino además la «apariencia». La apariencia no es lo diferente del ser, sino su «ser aparente». Me parece que esto no niega que Platón haya sido consciente de la problemática ontológica más profunda que encontramos aquí y que está en conexión con la posibilidad de la «sofística». Ni el ser diferente, ni la diferenciación errónea, la confusión a propósito o incluso la afirmación falsa del mentiroso alcanzan el fenómeno de la sofística que Platón se propone esclarecer. Lo que podría ser más verosímilmente una buena analogía del sofista es el embustero, es decir, un hombre totalmente mentiroso al que le falta cualquier sentido de la verdad en general. No carece de intención cuando en el diálogo platónico se ubica al sofista en la clase de los imitadores ignorantes. Pero incluso esto no es lo bastante unívoco. Sólo la última distinción que se lleva a cabo dentro de los imitadores ignorantes, a saber, la diferenciación entre aquellos que realmente creen saber sin que realmente sepan, y aquellos que en secreto conocen su ignorancia, pero que se la esconden a sí mismos debido al miedo y la preocupación por su propia superioridad y que por eso se envuelven en la falsa magia del discurso; esta distinción es la que invoca todo el poder de la nulidad. Nuevamente se distingue. Hay dos formas de este discurso que ambas tienen algo inquietante justamente porque el que habla siente su propia nulidad. Platón los llama los «imitadores que fingen». Por un lado es el demagogo que vive del aplauso (así como en el *Gorgias* se caracteriza, en general, el arte de la retórica como el arte de lisonjear), y por el otro lado, es el sofista que ha de vencer en la discusión y la argumentación y debe tener la última palabra. Ambos no son mentirosos, sino figuras vacías del discurso.

Sólo por este rodeo se señala, finalmente, por medio del reconocimiento del no por parte del «forastero», el carácter aparente y la nulidad de la sofística. Sin duda sigue siendo un hecho subliminal que el *pseudos* no sólo es error, sino que encierra lo inquietante de la apariencia. En la teoría aristotélica de la *aletheia* y del *pseudos*, tal como la encontramos en el libro 9 de la *Metafísica* (capítulo 10) y en otros lugares, ya no se percibe nada de ello.

Desde luego que hay que mirar más atrás de Parménides o, hacia adelante, más allá de Hegel, si se quiere pensar la nulidad de lo aparente en su verdadera pertenencia al ser y si se deja de creer que fuera posible mantenerla a distancia como mera confusión por error. Fue Heidegger quien trató de dar este paso hacia atrás y quien precisamente así dio el paso adelante con el que llegó a ser experimentable el límite de la concepción griega de la *aletheia* y su fuerza acuñadora para la civilización mundial moderna. El pensamiento no puede sustraerse a este límite.

9. LA VERDAD DE LA OBRA DE ARTE

Si hoy miramos atrás, al tiempo entre las dos guerras mundiales, esta pausa de respiro en medio de los acontecimientos turbulentos del siglo XX se nos presenta como una época de extraordinaria fecundidad espiritual. Tal vez incluso antes de la catástrofe de la Primera Guerra Mundial ya podían verse presagios de lo venidero, especialmente en la pintura y la arquitectura. Pero la conciencia general del tiempo sólo cambió en mayor medida debido a la profunda conmoción que las batallas de materiales de la Primera Guerra Mundial provocaron en la mentalidad orientada por la cultura erudita y la fe en el progreso de la era liberal. En la filosofía de la época, el cambio del sentimiento general de la vida se manifestó en el hecho de que la filosofía dominante, surgida en la segunda mitad del siglo XIX de la renovación del idealismo crítico de Kant, de un solo golpe ya no parecía digna de crédito. «El derrumbe del idealismo alemán», como lo anunció Paul Ernst en un libro entonces de gran éxito, quedó situado en un horizonte de la historia mundial por *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler. Las fuerzas que llevaron a cabo la crítica al neokantianismo predominante tenían dos vigorosos precursores: Friedrich Nietzsche con su crítica al platonismo y al cristianismo y Søren Kierkegaard con su brillante ataque contra la filosofía reflexiva del idealismo especulativo. A la conciencia de método del neokantianismo se contraponían dos lemas, el de la irracionalidad de la *vida* y especialmente de la vida histórica, para el que se podía apelar a Nietzsche y Bergson, pero también a Wilhelm Dilthey, el gran historiador de la filosofía; y el lema de la *existencia* que resonaba desde las obras de Søren Kierkegaard, el filósofo danés de la primera mitad del siglo XIX que sólo en aquellos años llegó a ejercer su influencia en Alemania gracias a las traducciones publicadas por Diederichs. Así como Kierkegaard criticó a Hegel como el filósofo que había olvidado el existir, ahora se criticaba la autocomplaciente conciencia sistemática del metodologismo neokantiano, que habría puesto la

filosofía completamente al servicio de una fundamentación del conocimiento científico. Y así como Kierkegaard se había presentado en su día como pensador cristiano en contra de la filosofía del idealismo, ahora también era la radical autocrítica de la llamada teología dialéctica la que inauguró la nueva época.

Entre los hombres que dieron expresión filosófica a la crítica general dirigida contra el liberalismo de la creencia en la cultura erudita y la filosofía de cátedra, estaba también el genio revolucionario del joven Martin Heidegger. La aparición de Heidegger como joven profesor universitario de Friburgo hizo verdaderamente época en los primeros años de la postguerra. Tan sólo el lenguaje vigoroso y nada habitual que sonaba desde la cátedra de Friburgo revelaba que aquí se estaba poniendo en marcha una fuerza originaria del filosofar. Del contacto fecundo y lleno de tensión, que Heidegger entabló con la teología protestante coetánea cuando fue llamado a Marburgo, surgió su obra principal *Ser y tiempo*, que en 1927 transmitió súbitamente a amplios círculos del público algo del nuevo espíritu que se había extendido en la filosofía a causa de la sacudida de la Primera Guerra Mundial. En aquellos años, la tendencia común del filosofar que movilizaba los espíritus se llamaba filosofía existencial. Lo que salió al encuentro del lector coetáneo desde la sistematización primeriza de Heidegger era la vehemencia de los afectos críticos, afectos de una protesta apasionada contra el mundo seguro de la cultura de los mayores, afectos contra el allanamiento de todas las formas de vida individuales por la sociedad industrial que se iba uniformizando en medida creciente y contra su política de información y formación de la opinión pública que lo manipulaba todo. Al «uno» [*man*], a las habladurías, a la avidez de novedades como formas decadentes de la inautenticidad [*Uneigentlichkeit*], Heidegger opuso el concepto de autenticidad [*Eigentlichkeit*] de la existencia, que es consciente de su finitud y la acepta resueltamente. La seriedad existencial con la que aquí se ponía el antiquísimo enigma humano de la muerte en el centro de la meditación filosófica, el ímpetu con el que la llamada a la auténtica «elección» de la propia existencia despedazaba el mundo de apariencia de la erudición y la cultura, fue como una irrupción en la resguardada paz académica. Y, sin embargo, no era la voz de una atrevida existencia excepcional al estilo de Kierkegaard o Nietzsche, sino la del discípulo de la escuela filosófica más honesta y concienzuda que había entonces en las universidades alemanas, del discípulo de la investigación fenomenológica de Edmund Husserl, cuya meta perseverantemente perseguida era la fundamentación de la filosofía como ciencia rigurosa. También el nuevo proyecto filosófico de Heidegger se

puso bajo el lema fenomenológico de «¡A las cosas mismas!». Pero su cosa era la más escondida, más olvidada como pregunta de la filosofía: ¿Qué significa ser? Para aprender a plantear esta pregunta, Heidegger tomó el camino de determinar de manera ontológica positiva el ser de la existencia humana en sí mismo, en lugar de entenderlo, de acuerdo con la metafísica vigente, desde un ser infinito y siempre siendo como lo puramente finito. La preeminencia ontológica que el ser de la existencia humana adquirió para Heidegger, fue definida por su filosofía como «ontología fundamental». A la determinación ontológica de la existencia humana finita Heidegger le dio el nombre de determinación de la existencia, o existenciarios [*Existenzialien*], y con resolución metódica contrapuso estos conceptos fundamentales a la metafísica vigente hasta entonces, a las categorías de lo que está a la vista [*das Vorhandene*]. Lo que Heidegger no quería perder de vista al volver a suscitar la antigua pregunta por el ser era que la existencia humana no tenía su ser auténtico en un estar a la vista constatable, sino en la movilidad [*Bewegtheit*] de su cuidar, con el que, al preocuparse por su ser, viene a ser su propio futuro. La existencia humana se caracteriza por el hecho de que se las entiende [*sich verstehen auf*] con respecto a su ser. En función de la finitud y temporalidad de la existencia humana, que no puede dejar en paz la pregunta por el sentido del ser, esta pregunta por el sentido del ser se define para ella dentro del horizonte del tiempo. Aquello que la ciencia, pesando y midiendo, comprueba como existente, como lo que está a la vista, lo mismo como lo eterno que se sitúa más allá de todo lo humano, debe poder entenderse desde la certeza óntica central de la temporalidad humana. Este fue el nuevo punto de partida de Heidegger. Sin embargo, su meta de pensar el ser como tiempo quedó tan velado que *Ser y tiempo* fue calificado casi como fenomenología hermenéutica, puesto que el entendérselas acerca de sí mismo representa el verdadero fundamento de este preguntar. Visto desde este fundamento, la comprensión del ser por parte de la metafísica tradicional se revela como una forma decadente de la comprensión del ser que originariamente era activa en la existencia humana. El ser no es un puro ser presente y un estar a la vista actual. En sentido propio, lo que «es» es la existencia histórica finita. En su proyecto del mundo, además, tiene su lugar lo que está a la mano [*das Zuhandene*], y sólo en último término lo que está puramente a la vista.

Ahora bien, desde el fenómeno hermenéutico del entendérselas acerca de sí mismo, algunas formas de ser no tienen un lugar bien definido, como las que no son históricamente asibles o las que están puramente a la vista. La atemporalidad de los hechos matemáticos, que no son sim-

plemente constatables como algo que está puramente a la vista, la atemporalidad de la naturaleza que siempre se repite en su circularidad y que también nos domina a nosotros y nos determina desde lo inconsciente, finalmente la atemporalidad del arco iris del arte que se tiende por encima de todas las distancias históricas; todas estas formas del ser parecían definir las fronteras de las posibilidades de la interpretación hermenéutica, que había inaugurado el nuevo enfoque de Heidegger. Lo inconsciente, el número, el sueño, el imperar de la naturaleza, el milagro del arte, todo esto sólo parecía poderse captar a modo de una especie de conceptos fronterizos al margen de la existencia que se sabe históricamente y que se las entiende consigo misma.[1]

Por eso fue una sorpresa cuando Heidegger trató del origen de la obra del arte en algunas conferencias en 1936. Aunque este trabajo sólo se hizo accesible al público en 1950 como la primera pieza de la colección *Caminos de bosque* [*Holzwege*], de hecho había comenzado a ejercer su influencia mucho antes. Hacía tiempo que las lecciones y conferencia de Heidegger encontraron en todas partes un interés lleno de expectación y que se difundieron ampliamente en copias e informes, de modo que él quedó rápidamente expuesto a las habladurías, caricaturizadas con tanta mordacidad por él mismo. Las conferencias sobre el origen de la obra de arte fueron, en efecto, una sensación filosófica. Esto no se debió sólo al hecho de que se incluyera el arte finalmente en el enfoque hermenéutico básico de la comprensión de sí mismo del ser humano en su historicidad, y porque fuera concebido en estas conferencias –lo mismo que desde la convicción poética de Hölderlin y George– como el acto fundador de mundos históricos enteros. La verdadera sensación que significaba este nuevo intento de pensar de Heidegger fue la sorprendente y nueva concepción que asomaba en este tema. El discurso versaba sobre el mundo y la tierra. El concepto de *mundo* había sido, ciertamente, desde siempre uno de los conceptos conductores de Heidegger. El mundo como el conjunto de referencia del proyecto de la existencia constituía el horizonte que precedía a todos los proyectos del cuidar humano de la existencia. Heidegger mismo esbozó la historia de este concepto de mundo, y especialmente su sentido antropológico, en el Nuevo Testamento, tal como él mismo lo empleó, es decir bien diferenciado del concepto de la totalidad de lo que está a la vista e históricamente legitimado. Lo sorprenden-

1. Fue sobre todo Oskar Becker, discípulo de Husserl y también de Heidegger, quien puso en duda la universalidad de la historicidad desde estos ámbitos fenoménicos. Véase *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1963.

te era que este concepto de mundo llegara a tener ahora un concepto contrapuesto, que era el de *tierra.* Mientras que, desde la autocomprensión de la existencia humana, el concepto de mundo podía elevarse a la intuición evidente del todo en el que se realiza la autointerpretación humana, el concepto de tierra tenía un tono mítico y gnóstico de resonancia arcaica, que sólo podía tener derechos de patria en el mundo de la poesía. Estaba claro que fue la poesía de Hölderlin –a la que Heidegger se había dedicado con una intensidad apasionada– de la que había transferido el concepto de tierra a su propio filosofar. Pero ¿con qué derecho? ¿Cómo podía la existencia, que se las entiende con su ser, el ser-en-el-mundo, este nuevo punto de partida radical de todo preguntar trascendental, entrar en una relación ontológica con un concepto como el de tierra?

Es cierto que el nuevo punto de partida de Heidegger en *Ser y tiempo* no era simplemente una repetición de la metafísica espiritualista del idealismo alemán. El entendérselas-con-su-ser de la existencia humana no es el saberse a sí mismo del espíritu absoluto hegeliano. No es un proyecto de sí mismo, más bien al contrario, en su comprensión de sí mismo sabe que no es dueño de sí mismo y de su propia existencia, sino que se halla en medio de lo ente y que debe asumirse tal como se encuentra a sí mismo. Es un proyecto arrojado. Uno de los análisis fenomenológicos más brillantes de *Ser y tiempo* fue aquel en que Heidegger tomaba esta experiencia límite de la existencia de hallarse en medio de lo ente para analizarla como el modo de encontrarse [*Befindlichkeit*], y asignó a este modo de encontrarse o disposicionalidad la función del verdadero abrirse [*Erschließung*] del ser-en-el-mundo. Sin embargo, el carácter de ser hallable [*vorfindlich*] de este modo de encontrarse representa claramente el límite extremo de aquello hasta donde la autocomprensión histórica de la existencia humana puede avanzar realmente. Desde este concepto hermenéutico límite del modo de encontrarse y de la disposición anímica no conduce camino alguno a un concepto como el de tierra. ¿En qué consiste la legitimidad de este concepto? ¿Cómo puede encontrar su demostración? La importante penetración comprensiva que se inaugura en el ensayo de Heidegger sobre el origen de la obra de arte es que «tierra» es una determinación ontológica necesaria de la obra de arte.

Para reconocer qué significado fundamental posee la pregunta por la esencia de la obra de arte y de qué manera está en conexión con las preguntas fundamentales de la filosofía hay que reconocer, ciertamente, los prejuicios inherentes a la concepción de la estética filosófica. Es necesario superar el concepto mismo de estética. Como se sabe, la estética es la más joven de las disciplinas filosóficas. Sólo en el siglo XVIII, dentro de la deli-

mitación explícita del racionalismo de la Ilustración, se estableció el derecho autónomo del conocimiento sensorial y con él la relativa independencia del juicio del gusto con respecto al entendimiento y sus conceptos. Lo mismo que el nombre de la disciplina, también su independencia como sistema se remonta a la estética de Alexander Baumgarten. En su tercera crítica, la *Crítica del juicio*, Kant consolidó el significado sistemático del problema estético. En la generalidad subjetiva del juicio estético del gusto descubrió la pretensión justificada de una legitimidad de la facultad del juicio estético frente a las pretensiones del entendimiento y la moral. Ni el gusto del observador ni el genio del artista pueden comprenderse como una aplicación de conceptos, normas y reglas. Aquello que caracteriza lo bello no se puede demostrar como si fueran determinadas propiedades reconocibles de un objeto, sino por medio de algo subjetivo: la intensificación del sentimiento vital en la correspondencia armoniosa entre la capacidad imaginativa y el entendimiento. Lo que experimentamos ante lo bello en la naturaleza y en el arte es una animación del conjunto de nuestras fuerzas espirituales y su libre juego. El juicio del gusto no es conocimiento y, sin embargo, no es arbitrario. En él hay una pretensión de generalidad sobre la cual se puede fundar la autonomía del ámbito estético. Hay que conceder que, frente a la obediencia a las reglas y la fe en la moral de la era de la Ilustración, esta justificación de la autonomía del arte significaba un gran logro. Y esto, sobre todo, dentro del desarrollo alemán, que entonces sólo había alcanzado el punto en el que su época clásica de la literatura, partiendo de Weimar, comenzaba a intentar consolidarse a modo de un Estado estético. Estos esfuerzos encontraron en la filosofía de Kant su justificación conceptual.

Por otro lado, la cimentación de la estética sobre la subjetividad de las facultades anímicas significaba el comienzo de una subjetivación peligrosa. Para Kant mismo aún era determinante la misteriosa consonancia que de este modo existía entre la belleza de la naturaleza y la subjetividad del sujeto que juzga. Además, entiende al genio creador, que logra el milagro de la obra superando todas las reglas, como un favorito de la Naturaleza. Esto presupone la validez incuestionada del orden natural cuyo último fundamento es la idea teológica de la creación. Con la desaparición de este horizonte una tal fundamentación de la estética tenía que llevar a una subjetivación radical al continuar desarrollándose la doctrina de la ausencia de reglas en el genio. El arte que ya no queda referido al todo abarcador del orden de lo ente, se contrapone a la realidad, a la cruda prosa de la vida, como la fuerza sublimadora de la poesía, que sólo en su reino estético logra reconciliar la idea con la realidad. Esta es

la estética idealista a la que Schiller da su primera expresión y que llega a su plenitud en la grandiosa estética de Hegel. También aquí la obra de arte está aún dentro de un horizonte ontológico universal. En tanto la obra de arte logra, en general, el balance y la reconciliación de lo finito y lo infinito, es el garante de una verdad superior que hay que introducir al final de la filosofía. Así como la naturaleza no es para el idealismo sólo el objeto de la ciencia calculadora de la modernidad, sino el imperar de una gran potencia creadora universal que se eleva a su plenitud en el espíritu consciente de sí mismo, así también la obra de arte es, desde la óptica de estos pensadores especulativos, una objetivación del espíritu; no es su concepto completo de sí mismo, sino su manifestación en la manera en que ve el mundo. El arte es visión del mundo en el sentido literal de la palabra.

Si se quiere definir el punto de partida desde el que Heidegger comienza a reflexionar sobre la esencia de la obra de arte, hay que tener presente que hacía tiempo que la filosofía del neokantianismo había dejado ocultada la estética idealista, que había asignado una significación relevante a la obra de arte en tanto órgano de una comprensión no conceptual de la verdad absoluta. Este movimiento filosófico predominante había renovado la fundamentación kantiana del conocimiento científico sin recuperar el horizonte metafísico de un orden teleológico de lo ente tal como subyacía en la descripción de la facultad del juicio estético. Por eso, el pensamiento del neokantianismo estaba cargado de prejuicios peculiares con respecto a los problemas estéticos. Ésto se refleja claramente en la exposición del tema en el tratado de Heidegger. Este comienza con la pregunta por la delimitación de la obra de arte respecto de la cosa. Desde el modelo ontológico que viene dado por la primacía sistemática del conocimiento científico, el modo de ser de la obra de arte describe que ésta es también una cosa y que sólo a través y más allá de su ser-cosa significa aún algo más; como símbolo remite a algo diferente o como alegoría da a entender algo distinto. Lo propiamente existente es la cosa en su calidad como tal, el hecho, lo dado a los sentidos, aquello que es llevado a un conocimiento objetivo por la ciencia natural. En cambio, el significado que le corresponde, el valor que tiene, son modos de concepción complementarios puramente de validez subjetiva y no pertenecen a lo originariamente dado mismo ni a la verdad objetiva que se obtiene de él. Presuponen el carácter de cosa como lo único objetivo en que puede convertirse el portador de tales valores. Para la estética, esto debe significar que, en un primer aspecto superficial, la obra de arte misma posee un carácter de cosa, que tiene la función de infraestructura sobre la que se levanta a modo

de superestructura la auténtica configuración estética. Así es como aún Nicolai Hartmann describe la estructura del objeto estético.

Heidegger conecta con esta opinión ontológica previa al preguntar por el carácter cósico de la *cosa*. Distingue tres modos de concebir la cosa desarrollados por la tradición: es portadora de propiedades, es unidad de una multiplicidad de sensaciones y es materia formada. Sobre todo el tercero de estos modos de concepción, según materia y forma, tiene algo inmediatamente convincente, porque sigue el modelo de la producción por medio de la cual se realiza una cosa que sirve a nuestros fines. Heidegger llama a estas cosas los «útiles» [*Zeug*]. Desde este modelo, las cosas en su conjunto se muestran teleológicamente como algo hecho, es decir creaciones de Dios, vistas desde la óptica humana como materiales que han perdido su carácter de materia. Las cosas son meras cosas, es decir, están ahí sin considerar si sirven para algo. Heidegger muestra aquí que un concepto de estar a la vista [*Vorhandensein*], tal como corresponde al procedimiento de constatar y calcular de la ciencia moderna, no permite pensar ni el carácter cósico de la cosa ni el carácter material del material. Por eso, para hacer visible el carácter material del material, lo relaciona con una representación artística, un cuadro de van Gogh que representa unos zapatos de campesino. Lo que aparece en esta obra de arte es el material mismo, es decir, no un ente cualquiera que se pueda usar para determinados fines, sino algo cuyo ser consiste en haber servido y servir a alguien a quien pertenecen estos zapatos. Lo que resalta en la obra del pintor y lo que ésta representa de manera intensa no son unos zapatos campesinos casuales, sino la verdadera esencia del útil que son. Todo el mundo de la vida campesina está en estos zapatos. Esta es la realización del arte que hace aparecer aquí la verdad de lo ente. El aparecer de la verdad tal como acontece en la obra sólo se puede pensar desde esta y en ningún caso desde la cosa en tanto infraestructura.

Así se plantea la pregunta de qué ha de ser una *obra* si en ella se muestra la verdad de esta manera. En oposición al habitual punto de partida en el carácter de cosa y de objeto de la obra de arte, ésta se caracteriza precisamente por el hecho de que no es objeto, sino que se sostiene en sí misma. Debido a su sosternerse-en-sí-misma no sólo pertenece a su mundo, sino que en ella el mundo está ahí. La obra de arte abre su propio mundo. Algo es objeto sólo cuando ya no cabe en la articulación de su mundo, porque el mundo al que pertenece se ha descompuesto. En este sentido, una obra de arte es un objeto cuando es comercializada, pues entonces está privada de su mundo y lugar de pertenencia.

La caracterización de la obra de arte por su consistencia propia y su

abrir un mundo, que es el punto de partida de Heidegger, como se ve evita conscientemente cualquier recurso al concepto de genio de la estética clásica. Cuando, al lado del concepto de mundo al que pertenece la obra y que es puesto ahí y abierto por la obra de arte, Heidegger usa el concepto contrario de «tierra», hay que entender esto dentro de la aspiración de comprender la estructura ontológica de la obra con independencia de la subjetividad de su creador o del observador. Tierra es un concepto contrario a mundo en cuanto caracteriza, en contraste con el abrirse, el albergar-dentro-de-sí y el encerrar. Ambas características están claramente presentes en la obra de arte, el abrirse lo mismo que el cerrarse. Una obra de arte no quiere decir algo, no remite a un significado como un signo, sino que se muestra en su propio ser, de modo que el observador se ve obligado a detenerse delante de ella. Hasta tal punto está ahí como tal obra de arte que aquello de lo que está hecho, piedra, color, sonido palabra, por el contrario, sólo llega a tener su auténtica existencia dentro de ella. Mientras estos materiales aún no son más que pura materia que esperan su elaboración, no están realmente ahí, es decir, no han surgido a una auténtica presencia, sino que sólo surgen como ellos mismos cuando se los emplea, es decir cuando están integrados en la obra. Los sonidos de los que se compone una obra maestra musical, son más sonido que cualquier ruido o sonido fuera de ella, los colores de los cuadros son cromatismos más auténticos que el mayor colorido que adorna la naturaleza, la columna del templo hace aparecer el carácter pétreo de su ser en el erguirse y sostener de manera más auténtica que en la roca no trabajada. Lo que surge así en la obra es justamente su estar cerrada y su cerrarse, y esto es lo que Heidegger llama ser-tierra. En realidad, tierra no es materia, sino aquello de lo que todo surge y a lo que todo vuelve a integrarse.

Aquí se muestra la inadecuación de los conceptos reflexivos de *materia y forma*. Si se puede decir que en una gran obra de arte «surge» un mundo, el surgimiento de este mundo es al mismo tiempo su ingreso en la figura reposada; en la medida en que la figura está ahí, ha encontrado, por así decir, su existencia terrena. De ella obtiene la obra de arte la quietud que le es propia. No tiene su auténtico ser sólo en un yo que experimenta, que dice, opina o señala y cuyo decir, opinión y señalamientos serían su significado. Su ser no consiste en convertirse en vivencia, sino que ella misma es vivencia por medio de su propia existencia, es un empuje que derriba todo lo anterior y habitual, un empuje con el que se abre un mundo que nunca había estado ahí de esta manera. Mas, este empuje aconteció en la obra misma de tal manera que al mismo tiempo está alber-

gado en la permanencia. Aquello que así surge y se oculta constituye, en su tensión, la configuración de la obra de arte. Heidegger llamó a esta tensión la disputa entre mundo y tierra. Con ello no sólo da una descripción del modo de ser de la obra de arte que evita los prejuicios de la estética tradicional y del pensamiento subjetivista moderno. Heidegger tampoco renueva así simplemente la estética especulativa que había definido la obra de arte como la apariencia sensible de la idea. Si bien esta definición hegeliana de lo bello tiene en común con el propio intento de pensar de Heidegger el ser la superación por principio de la oposición entre sujeto y objeto, entre el yo y lo que tiene delante, y no describe el ser de la obra de arte desde la subjetividad del sujeto; no obstante, la definición hegeliana no deja de describirla con miras a esta subjetividad, puesto que la obra de arte ha de representar la manifestación sensible de la idea pensada en un pensamiento consciente de sí mismo. Así, toda la verdad de la apariencia sensible quedaría conservada y superada [*aufgehoben*] en la idea que se piensa. En el concepto adquiere la verdadera configuración de sí misma. En cambio, cuando Heidegger habla de la disputa entre mundo y tierra y describe la obra de arte como empuje por medio del cual una verdad se convierte en acontecimiento, entonces esta verdad no está superada y cumplida en la verdad del concepto filosófico. Lo que acontece en la obra de arte es una manifestación propia de la verdad. Al remitirse a la obra de arte en la que surge una verdad, Heidegger pretende demostrar justamente que tiene sentido hablar de un *acontecer* de la verdad. Por eso, el artículo de Heidegger no se limita a dar una descripción adecuada del ser de la obra de arte. Su aspiración filosófica central es más bien apoyarse en este análisis para comprender el ser mismo como un acontecer de la verdad.

Se ha reprochado a menudo a la formación de conceptos de Heidegger en su obra tardía que éstos ya no se pueden probar. No es posible llevar lo que Heidegger quiere decir –para expresarlo así– a su perfección dentro de la subjetividad de nuestra propia atribución de significados, por ejemplo, cuando habla del ser en el sentido verbal de la palabra, del acontecer del ser, del poner el ser en el claro [*Lichtung*], del desocultamiento del ser y del olvido del ser. La formación de conceptos que predomina en los trabajos filosóficos tardíos de Heidegger está aparentemente cerrada a la comprobación subjetiva, de manera similar a cómo el proceso dialéctico de Hegel está cerrado a lo que Hegel llama el pensamiento representador. De ahí que se la somete a una crítica parecida a la que Marx sometió la dialéctica de Hegel. Se la califica como «mitológica». El artículo sobre la obra de arte me parece tener su importancia fun-

damental en el hecho de que significa una indicación de la verdadera pretensión del Heidegger tardío. Nadie se puede cerrar al hecho de que en la obra de arte, en la que surge un mundo, no sólo se vuelve experimentable un sentido válido que anteriormente no era conocido, sino que con la obra de arte entra algo nuevo en la existencia. No es sólo el desocultamiento de una verdad, sino un acontecimiento por sí mismo. Así se ofrece un camino para seguir a Heidegger un paso más en su crítica a la metafísica occidental y el desembocar de ésta en el pensamiento subjetivista de la modernidad. Como se sabe, Heidegger tradujo la palabra griega *aletheia*, que significa verdad, por desocultamiento. Pero la fuerte acentuación del sentido privativo de *aletheia* no sólo significa que el conocimiento de la verdad haya arrancado, como en un acto de robo –*privatio* significa «robar»–, lo verdadero de su condición de desconocido o de su estar oculto en el error. No se trata puramente del hecho de que la verdad no yace en la calle y que no está desde siempre en curso y es accesible. Sin duda, esto es cierto, y al parecer los griegos querían decirlo así cuando designaron lo ente tal como es como lo desoculto. Sabían en qué medida todo conocimiento está amenazado por el error y la mentira y que lo importante es no equivocarse y obtener la representación correcta de lo ente tal como es. Si para el conocimiento lo importante es dejar atrás el error, entonces la verdad es el puro estar desoculto de lo ente. Esto es lo que el pensamiento griego tiene en perspectiva, y con ello ya está en el camino que la ciencia moderna irá recorriendo hasta el final, es decir, construir un conocimiento correcto por medio del cual lo ente queda preservado en su estado desoculto.

Heidegger objeta a esto que el estado desoculto no es sólo el carácter de lo ente en tanto es correctamente conocido. En un sentido más originario, el desocultamiento «acontece», y este acontecer es algo que primeramente hace posible que lo ente esté desoculto y pueda ser conocido correctamente. El estado oculto que es correlativo a este desocultamiento originario no es el error, sino que pertenece originariamente al ser mismo. La afirmación de que a la naturaleza le gusta esconderse (Heráclito), la caracteriza no sólo con respecto a la posibilidad de ser conocible, sino en cuanto a su ser. No es sólo su surgir a la claridad, sino también su ocultarse en la oscuridad, es el abrirse de la flor hacia el sol lo mismo que el arraigar en la profundidad de la tierra. Heidegger habla del claro del ser que representa el espacio en el que llega a ser posible reconocer lo ente como des-oculto y en su estado desoculto. Un tal surgir de lo ente en el «ahí» de su ser-ahí presupone claramente un ámbito de apertura en el que pueda acontecer este ahí. Y sin embargo, también está claro que

este ámbito no es sin que en él se muestre lo ente, es decir, sin que haya algo abierto que ocupe esta dimensión abierta. Esto es, sin duda, una circunstancia llamativa. Y aún más llamativo es que tan sólo en el ahí de este mostrarse de lo ente llega a mostrarse también el estado oculto del ser. El desocultamiento del ahí hace posible el conocimiento correcto, porque lo ente que surge del estado desoculto se presenta para aquel que lo percibe. Sin embargo, no se trata de un acto arbitrario de desocultamiento, como lo sería un robo que arranca algo de su estado oculto. Más bien, todo esto sólo sería posible por el hecho de que el desocultamiento y el ocultamiento son el acontecer del ser mismo. La comprensión que hemos adquirido de la obra de arte nos ayuda a entenderlo. Lo que constituye el ser de la obra misma es claramente una tensión entre su surgimiento y su estar resguardada. El nivel de la composición de una obra de arte, que produce su esplendor deslumbrante, se debe a la intensidad de esta tensión. Su verdad no consiste en un significado que está llanamente al descubierto, sino más bien en lo insondable y profundo de su sentido. Por esto, según su esencia, es una disputa entre mundo y tierra, entre el surgir y el quedar resguardada.

Lo que se comprueba en la obra de arte, según Heidegger, es lo que constituye la esencia del ser en general. La disputa entre el estado desoculto y el oculto no sólo es la verdad de la obra, sino la de todo lo ente, porque la verdad, entendida como desocultamiento, siempre es esta *oposición entre el desocultar y el ocultar*. Hay una conexión necesaria entre ambos. Esto quiere decir claramente que la verdad no es la simple presencia de lo ente que estaría en cierto modo delante de su correcta representación mental. Un tal concepto del estar desoculto ya presupondría la subjetividad que se representa la existencia de lo ente. Pero lo ente no queda correctamente determinado en su ser si se lo define solamente como objeto de una posible representación. Su ser implica igualmente que se resiste. La verdad entendida como estado desoculto tiene en sí misma un movimiento en direcciones opuestas. En el ser, como dice Heidegger, hay algo así como una «contrincancia del estar presente». Con ello trata de describir algo que cualquiera puede comprobar. Lo que es no sólo ofrece un contorno reconocible o familiar como superficie, sino que también tiene una profundidad interior de autonomía que Heidegger denomina el «sostenerse en sí mismo» [*Insichstehen*]. El completo desocultamiento de todo lo ente, la total objetivación de todas y cada una de las cosas (a través de una representación pensada como perfecta) anularía el ser en sí mismo de lo ente y significaría su completo allanamiento. Lo que se mostraría en una tal objetivación no sería ya en ninguna parte lo ente

que se sostiene en sí mismo. Más bien, en todo lo que es se mostraría lo mismo: la oportunidad de su aprovechamiento, pero esto quiere decir que lo relevante en todo sería la voluntad que se apodera de lo ente. En contraste con esto, en la obra de arte cualquiera participa de la experiencia de que ésta constituye una resistencia absoluta contra semejante voluntad de apoderarse, no en el sentido de un resistir obstinado a la pretensión de nuestra voluntad que quiere usarla, sino en el sentido de la superioridad con la que se nos sugiere un ser reposando en sí mismo. Así, el hecho de que la obra de arte esté concluida y recluida en sí misma es la garantía y la prueba de la tesis universal de la filosofía heideggeriana de que lo ente se contiene a sí mismo al situarse en la apertura de la presencia. Por sostenerse en sí misma, la obra avala al mismo tiempo la autoconsistencia de lo ente en general.

Ya en este análisis se abren así perspectivas que marcan el ulterior camino del pensar de Heidegger. Sólo el camino que pasó por la obra podía mostrar el carácter materialidad del útil [*Zeug*] y finalmente también la cosidad [*Dingheit*]de la cosa. Así como la ciencia moderna que lo calcula todo provoca la pérdida de las cosas y disuelve su «sostenerse en sí mismo no impulsado a nada» en factores de cálculo de su proyectar y modificar, así, por el contrario, la obra de arte representa una instancia que previene la pérdida general de las cosas. Tal como Rilke, en medio del desaparecer generalizado de la cosidad, glorifica poéticamente la inocencia de la cosa cuando la muestra a un ángel, el pensador también piensa esta perdida de la cosidad reconociendo al mismo tiempo su preservación en la obra de arte. Mas, preservación presupone que, en realidad, lo preservado aún es. Por esto, si en la obra de arte todavía puede surgir su verdad, esto implica la verdad de la cosa misma. El artículo de Heidegger sobre *La cosa* significa por tanto un necesario paso más en el camino de su pensar. Lo que anteriormente ni siquiera alcanzaba el estar a la mano del útil, sino que sólo valía para el puro mirar o constatar como algo que está a la vista, ahora es reconocido en su estado «ileso» precisamente como aquello que para nada es servible.

Pero desde aquí se puede reconocer aún otro paso más en este camino. Heidegger subraya que la esencia del arte es la poesía. Con ello quiere decir que el carácter del arte no consiste en la transformación de algo preformado ni en la reproducción de un ente previamente existente, sino en el proyecto por medio del cual surge algo nuevo como verdadero: el acontecer de la verdad inherente a la obra de arte se caracteriza por el hecho de que «de un golpe se abre un lugar nuevo». Ahora bien, la esencia de la poesía, en el sentido habitual más restringido de la palabra, está deter-

minada precisamente por ser lenguaje, lo que distingue a la poesía de todas las otras modalidades del arte. Si bien en todo arte, también en la arquitectura y la escultura, el auténtico proyecto y lo verdaderamente artístico se podría llamar «poesía», la clase de proyecto que acontece en el poema propiamente dicho es de otra índole. El proyecto de la obra de arte poética está vinculado a algo previamente trazado que en sí mismo no se puede proyectar de nuevo: las vías ya trazadas del lenguaje. El poeta depende hasta tal punto de ellas que el lenguaje de la obra de arte poética sólo puede llegar a los que dominan el mismo lenguaje. En cierto sentido, la «poesía», que para Heidegger simboliza el carácter de proyecto de toda producción artística, no es en primer lugar proyecto, sino más bien la forma secundaria del construir y configurar con piedra, color y sonidos. En realidad, el poetizar está, en este sentido, dividido en dos fases: la del proyecto que siempre ha acontecido previamente allí donde domina un lenguaje, y la de otro proyecto que hace surgir la nueva creación artística de aquel primero. La anterioridad del lenguaje no sólo parece constituir la característica específica de la obra de arte poética, sino que parece tener validez más allá de toda obra para todo ser-cosa de las cosas mismas. La obra del *lenguaje* es la poetización más originaria del ser. El pensar, que piensa todo el arte como poesía y revela el ser-lenguaje de la obra de arte, está él mismo aún en camino al lenguaje.

10. EL CAMINO AL VIRAJE

La obra filosófica de Martin Heidegger ya pertenece en cierto sentido a la historia, es decir, hace mucho que ha superado la primera o la segunda ola de su influencia y tiene su firme lugar entre los clásicos del pensamiento filosófico. Esto implica que cada momento presente debe definir nuevamente su propia posición frente a esta obra. Quien aún participó como coetáneo en el desarrollo y la extensión del preguntar filosófico de Heidegger, al hacer semejante intento, no sólo tendrá que definir nuevamente el lugar del pensamiento heideggeriano, sino también su propio lugar. No pretenderá tampoco querer juzgar la significación histórica de Martin Heidegger, sino al contrario, aspirará a seguir participando de lo que se puso en movimiento con su pregunta.

De todos modos, se puede decir con cierta seguridad que el lugar que Heidegger ocupa debe definirse desde dos perspectivas completamente diferentes: desde su posición dentro de la filosofía universitaria de nuestro siglo, y especialmente en el marco alemán, y desde su influencia y significado en la conciencia general de nuestra época. Lo que parece definir sobre todo su rango es que estos dos aspectos son muy difícilmente separables en él, y esto ocurre únicamente en los grandes clásicos, como Descartes o Leibniz, Hume o Kant, Hegel o Nietzsche.

Dentro de la filosofía académica de nuestro siglo se puede ubicar el pensamiento de Heidegger según su propia afirmación en el movimiento fenomenológico, y quien conoce el desarrollo de la fenomenología de Husserl a la que Heidegger se refiere con esta afirmación, sabe que esto es al mismo tiempo una cierta ubicación con respecto al entonces predominante neokantianismo. Ambas ubicaciones no se deben tomar, ciertamente, en un sentido académico restringido, ya que el pensamiento de Heidegger muestra en las dos orientaciones un perfil marcadamente crítico.

Durante muchos años, él fue ayudante y luego joven colega del fundador de la escuela fenomenológica y sin duda aprendió cosas decisivas

del magistral arte de la descripción que distinguía a Husserl. Su propio y primer gran intento de pensar, *Ser y tiempo*, se introdujo en su forma del lenguaje y su orientación temática y hasta por el lugar de su publicación, como obra fenomenológica. La expresión «fenomenología», tal como Husserl la empleaba, adquirió un aire polémico contra todas las construcciones que surgían de una coacción sistemática que no se hacía transparente. El vigor de la intuición fenomenológica de Husserl quedó probado precisamente en el rechazo y la crítica a todos los prejuicios constructivos del pensamiento coetáneo, particularmente en su famosa crítica al psicologismo y naturalismo. También habrá que conceder que el cuidado descriptivo de Husserl iba acompañado de una auténtica conciencia metódica. Los fenómenos a los que dio relevancia no eran ingenuos hechos dados, sino los correlatos de su análisis de las intencionalidades de la conciencia. Sólo el remontarse a los actos intencionales aseguraba el concepto del objeto intencional, o sea, aquello a que se refiere la intención mental como tal, y por tanto, el concepto del fenómeno.

Cuando Heidegger hizo suyo el concepto de fenomenología y lo aclaró en la introducción de su propia obra, se podía leer esto casi como una mera variante del programa metodológico de Husserl. Y, sin embargo, había un acento nuevo debido al hecho de que Heidegger introdujera el concepto de fenómeno en una forma paradójicamente agudizada, no tanto desde el estar dado, sino desde el no estar dado y el estado oculto del fenómeno.

Aunque en esta primera exposición de su propia posición Heidegger evitara la crítica explícita al programa fenomenológico de Husserl tal como la había intentado formular desde hacía tiempo en sus clases, a lo largo de la obra ya no se podía pasar por alto el distanciamiento crítico con respecto al enfoque fenomenológico de Husserl. No fue gratuito el que Heidegger entendiera en el §7 de *Ser y tiempo* la idea de la fenomenología desde el estado escondido del fenómeno y desde el descubrimiento que tenía que arrancarlo de este estado. En ello no se manifestaba puramente el habitual triunfalismo descriptivo que al fenomenólogo le hacía sentirse superior a las construcciones teóricas coetáneas. El estar escondido que importaba aquí se situaba, por así decir, en una mayor profundidad. Incluso el análisis clásico de la percepción de la cosa, que Husserl había desarrollado hasta la mayor sutileza como pieza brillante de su arte de la descripción fenomenológica, podía ser acusado, en su conjunto, aún de un prejuicio que dejaba algo oculto. En efecto, el primer punto de partida de Heidegger consistió en oponer a la construcción descriptiva de Husserl la conexión funcional en la que se muestran las percepciones y los jui-

cios de percepción. Lo que elaboró con el concepto de estar a la mano [*Zuhandenheit*], en realidad no fue más que una dimensión de escala más alta dentro del amplio campo temático de la investigación husserliana de la intencionalidad. La sencilla percepción, en cambio, que percibe algo y lo hace presente en su estar a la vista [*Vorhandenheit*], resultaba ser, desde esta óptica, una abstracción en la que subyacía un prejuicio dogmático, el prejuicio de que aquello que es como lo que está a la vista necesitaría obtener su última prueba desde su pura presencia en la conciencia. En este punto, tal vez ya el joven Heidegger –que se había ejercitado en la lógica de los juicios impersonales como discípulo de Rickert– podría haber seguido un oscuro impulso que ahora se situaba a la altura de la claridad teórica. El resultado de la discusión de que el gritar «¡fuego!» se resistía a ser transformado en un juicio predicativo, y que sólo podía subordinárselo de manera forzada al esquema lógico, tenía que parecerle al Heidegger tardío como una confirmación de sus primeras sospechas de que la lógica fallaba por su restricción ontológica.

Entretanto, gracias a una genial interpretación nueva de la metafísica y la ética de Aristóteles, Heidegger había adquirido las herramientas que le permitieron poner al descubierto los prejuicios ontológicos que seguían ejerciendo su influencia tanto en él mismo como en Husserl y en todo el neokantianismo a través del concepto de conciencia y, más aún, del concepto de subjetividad trascendental. Su crítica, de tono pragmatista, al análisis de la percepción de Husserl apuntaba al hecho de que la subjetividad representaba una transformación de la substancialidad y un último derivado ontológico del concepto aristotélico de ser y esencia, y eso dio un ímpetu a dicha crítica que derribaba todas las perspectivas, y especialmente las condiciones de la fundamentación del programa husserliano. Cuando Heidegger hablaba del «ser-ahí» [*Dasein*], no se trataba sólo de poner una palabra nueva de una fuerza nominadora más elemental en el lugar de la subjetividad, la autoconciencia y el ego trascendental. Al elevar al rango de concepto el horizonte temporal del ser-ahí humano, que se sabe como finito y que tiene la certeza de su fin, sobrepasó la comprensión del ser subyacente en la metafísica griega. También se mostraron como construcciones dogmáticas el sujeto y el objeto, que eran los conceptos conductores de la moderna filosofía de la conciencia.

Ahora bien, no se puede decir que la concienzuda fenomenología de Husserl mismo no haya hecho todo lo posible para quebrar el dogmatismo del tradicional concepto de conciencia. Lo específico del concepto de intencionalidad consistía justamente en que la conciencia siempre era

«conciencia de algo». También el postulado de la evidencia de la condición apodíctica absoluta, a la que sólo podía cumplir el *ego cogito*, no representaba para él una verdadera carta franca. Al contrario, durante toda su vida, en un trabajo analítico cada vez más detallado, iba resolviendo el concepto fundamental kantiano de la síntesis transcendental de la apercepción en un análisis de la constitución de la conciencia interior del tiempo, elaborando de manera cada vez más cuidadosa el carácter de proceso de la autoconstitución del «yo pienso». Con la misma perseverancia y bajo el título de la intersubjetividad, perseguía las aporías de la constitución del *alter ego*, del nosotros y del universo monadológico, y su despliegue de la problemática del mundo de la vida en los estudios en torno a la «Crisis» mostraba, además, que intentaba responder a cualquier objeción que pudiera formularse desde la problemática de la historia. Es cierto que, en su propia conciencia, sus análisis en torno a la problemática del mundo de la vida iban en una dirección totalmente opuesta a la insistencia crítica de Heidegger en la historicidad de la existencia. También resultaba bastante extraño que en su tratado sobre la «Crisis» dirigiera su defensa crítica simultáneamente contra Heidegger y Scheler, los que justamente en este punto no tenían nada en común. Scheler nunca cuestionó la dimensión eidética misma desde la historicidad, tal como lo hizo Heidegger con la ontología fundamental, entendida como hermenéutica de la facticidad. Scheler intentó fundar la fenomenología más bien en la metafísica. Para él no era el espíritu, sino el impulso el que experimenta la realidad. La mirada del espíritu a lo esencial que elimina la realidad, debe brotar ella misma de la realidad del impulso. Así, según Scheler, la fenomenología no tenía un fundamento en sí misma. Esto tenía que parecerle a Husserl como un sustraerse a la exigencia de que la filosofía fuese una ciencia rigurosa, puesto que la ciencia de la realidad no podía ser rigurosa por su propio carácter. El tratado de la «Crisis» está dedicado sobre todo a la dilucidación de tales malentendidos. En cualquier caso, para Husserl estaba claro que tanto Scheler como Heidegger no habían comprendido que eran inevitables la reducción trascendental y la «fundamentación última» en la certeza apodíctica del *cogito*.

Lo que puede ilustrar la amplitud del alcance de la problemática que tocamos aquí es que Heidegger, por su parte, encontró el planteamiento de Husserl desesperadamente enredado en los prejuicios ontológicos en los que se basaba la tradición de la metafísica. A finales de la década de 1950, cuando se reunió ocasionalmente con mis propios alumnos en Heidelberg y participó en un seminario que impartí en torno al «Curso sobre el tiempo» de Husserl, Heidegger preguntó qué tenía que ver el análisis

de Husserl con *Ser y tiempo*. Todas las respuestas que se le dieron fueron rechazadas: lo uno no tenía «nada» que ver con lo otro.

Esta afirmación partía sin duda de la resolución con la cual el Heidegger tardío se había liberado del planteamiento de la cuestión metafísica y que, en realidad, aún no había alcanzado en *Ser y tiempo*. De todos modos, si se acompaña a Heidegger en una mirada retrospectiva a su propia evolución, hay que concederle que su punto de partida con el ser-en-el-mundo y su exposición de la pregunta por el ser, que seguía el hilo conductor de esta presunta analítica «trascendental» de la existencia, apuntaba de hecho en una dirección del todo diferente. Un análisis de la conciencia del tiempo como el de Husserl ya no podía satisfacer a Heidegger, aunque el progreso de Husserl más allá de Brentano consistía precisamente en que se había dado cuenta del carácter temporal de la conciencia del tiempo, oponiéndolo a una teoría de la conciencia del tiempo que pensaba el perecer y lo pretérito sólo desde el recuerdo y, por tanto, como lo «nuevamente presentificado». Este paso, que llevaba decisivamente más allá de Brentano, se expresaba en el concepto de «retención»: un retener que corresponde a la percepción actual de la conciencia misma. Ahora bien, la pregunta de Heidegger era mucho más radical. *Ser y tiempo* no era en absoluto la mera elaboración de un estrato problemático de escala más alta dentro del programa fenomenológico de Husserl, tal como lo interpretó Oskar Becker en aquel entonces. Esta «parte de antropología filosófica que había en *Ser y tiempo*» (*Sein und Zeit*, 1ª ed., p. 17), estaba subordinada a una pregunta por el ser de un alcance mucho mayor. En aquella época, Heidegger orientaba este «ser» por lo que llamaba «lo ente en su totalidad», y también posteriormente insistió siempre en que este «ser» no se leería tanto en el ser-ahí, puesto que en éste, en cuanto «lugar de la comprensión del ser» (*Sein und Zeit*, en *Gesamtansgabe*, pág. 11, nota b), el ser sólo quedaría señalado. En el curso de Marburgo del verano de 1928 se expresa como precondición que «una posible totalidad de lo ente ya está ahí». Sólo en este caso el ser puede hacerse accesible a la comprensión (*Gesamtansgabe*, Vol. 26, pág. 199). Si bien el ser-ahí es «ejemplo», no lo es como un caso del ser destacado por nuestro pensamiento, sino como lo ente «que es en el modo de ser su ahí». Aquí ya encontramos incluso la palabra posterior de «claro» [*Lichtung*], aunque todavía en la orientación antropológica por la característica del estado iluminado y desencerrado del ser-ahí, pero aun así de acuerdo con el propósito ontológico de un «salir» para ponerse en la apertura del «ahí», de la ex-sistencia [*Eksistenz*] (177 c). Incluso la expresión que más tarde se convirtió en palabra clave, el «viraje» [*Kehre*], la encontramos ya en 1928, y concreta-

mente para designar el hecho de que «la ontología misma retorna expresamente a la óntica metafísica en la que siempre se encuentra». También aquí se piensa todavía desde el ser-ahí, en la medida en que el retorno latente que experimenta la ontología fundamental, entendida como analítica de la existencia, se llama «el viraje» cuando se convierte en analítica del tiempo. Las anotaciones posteriores de Heidegger en los márgenes del ejemplar que usaba en su cabaña redefinen por completo la función de ejemplo del ser-ahí (9c). Se trata de «ejemplo» [*Beispiel*][1] en el sentido del acontecer del ser, que con-juega en él. Esto es, naturalmente, una evidente reinterpretación. Pero incluso tales reinterpretaciones (y sin duda lo son) contienen su verdad. Iluminan en qué dirección apuntaba su intención aún no clara. Lo que importaba esencialmente para reavivar la pregunta por el ser era el «ahí» del ser-ahí, y no tanto la prioridad del ser mismo.

Algo parecido también se puede aplicar a otros puntos críticos del programa husserliano. Así, el capítulo sobre el ser-con [*Mitsein*] (§ 26) está completamente determinado por la delimitación crítica con respecto a la problemática husserliana de la intersubjetividad. De hecho, en la manera en que Husserl trata el problema de la subjetividad, el prejuicio ontológico que lo domina no es menos fácil de asir que en su descripción de la presuntamente «pura» percepción. Según aquélla, sólo una «empatía trascendental» de escala superior animaría al objeto de la percepción pura a ser un *alter ego*. Se trata claramente de una orientación polémica dirigida a Husserl cuando Heidegger, en confrontación con él, habla del ser-con en tanto condición apriorística de todo ser-ahí que es compartido y cuando, también aquí, pone expresamente de relieve la pretensión de la igual originalidad de ambos términos, que en muchas ocasiones pone en juego contra la idea husserliana de una justificación última (*Sein und Zeit*, 1ª ed., p. 131). El ser-con no se junta sólo retroactivamente al ser-ahí. Al contrario, ser-ahí siempre es también ser-con, no importa si otros están también ahí o no, si me faltan o si no «necesito» a nadie.

Si Heidegger distinguía de esta manera el ser-ahí y el ser-con como modos del ser-en-el-mundo y elaboraba el cuidado [*Sorge*] como la disposición fundamental y general del ser-en-el-mundo, aún seguía, en su propia estructura de la argumentación, dentro del pensamiento de fundamentación trascendental que Husserl compartía con el neokantianis-

1. La palabra *Beispiel*, «ejemplo», se compone de la preposición *bei*, «junto a» y de *Spiel*, «juego», de modo que Heidegger trabajaba en este caso con el sentido literal, normalmente no percibido, de «juego colateral». [*N. d. T.*]

mo. Mas, en realidad, su analítica trascendental del ser-ahí apuntaba a una mera concretización de la conciencia trascendental, es decir, a la sustitución del fantasiosamente estilizado ego trascendental por el fáctico ser-ahí humano. Esto resalta indirectamente ya por el hecho de que, fenomenológicamente, orienta la pregunta por el «¿quién?» del ser-ahí al carácter cotidiano de éste, debido al cual, desde siempre, el ser-ahí se encuentra caído y entregado [*verfallen*][2] al cuidado del «mundo», a lo que está a la mano y al estar-con-otros. En este entregarse, el verdadero carácter del ahí, como también el «yo mismo», quedan siempre ocultos. La forma en que primero y generalmente se encuentra el ser-ahí es el «uno» [*man*], que no es ni ha sido nadie. Esto no es puramente polémico, en el sentido de una crítica cultural a la época de la responsabilidad anónima. Detrás de ello había más bien un motivo crítico que ponía en cuestión el concepto mismo de conciencia. Pero hacían falta unas herramientas específicas, que resultaban bastante llamativas, para hacer visible la autenticidad del ser-ahí detrás de este estar entregado al mundo con el curar y cuidar, para mostrar el ahí envuelto en la nada por medio del correr hacia la muerte.

Heidegger siempre subrayó que la cotidianidad de la existencia que se entiende desde el mundo y como cuidadora, pertenece tanto al ser-ahí como la mirada que se abre en la cumbre más alta del instante en el que se descubre lo propio en cada caso [*Jemeinigkeit*] del ser-ahí y lo propio en cada caso del morir, y en el que la temporalidad originaria se muestra como temporalidad finita frente a la inautenticidad de la comprensión vulgar del tiempo, y aun de la eternidad de éste. Sin embargo, en este nivel del despliegue de su pensamiento, Heidegger ya reflexionó sobre si esta simple inversión de las condiciones de fundamentación era suficiente y si en la interpretación temporal del ser como tal no se escondía también una interpretación errónea: «El mismo acto fundamental de la constitución de la ontología, es decir, de la filosofía, la objetivación del ser, o sea el proyecto del ser hacia el horizonte de su comprensibilidad, está expuesto a la inseguridad...» (*Gesamtansgabe*, vol. 24, p. 459).

Aquí se insinúa toda la problemática de la objetivación del ser que llevó a Heidegger al «viraje». En el lugar ya citado, él mismo dijo entonces que el horizonte de la comprensibilidad podría ser limitador en la

2. En la traducción de José Gaos de *Ser y tiempo*, *Verfallen* se traduce por «caída». Pero en el presente contexto resulta imprescindible tener presente toda la ambigüedad de esta palabra, que puede significar «entregarse», «caducar», «decaer» o «ser asiduo de algo». En el uso heideggeriano de la palabra se condensan estos sentidos hasta tal punto que una traducción más ajustada resulta imposible. [*N. d. T.*]

medida en que la objetivación que está conectada con semejante tematización «va en la dirección contraria al comportarse cotidiano frente al ser». «El proyecto mismo se convierte necesariamente en ontológico...». Estas frases del curso de 1927 dan un nuevo acento dramático a la frase que se encuentra en *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*, 1ª ed., pág. 233), y que allí suena más bien como una pregunta retórica: «... hay que preguntar incluso ... si una interpretación ontológica originaria del ser-ahí no debe fracasar ante el modo de ser de lo ente mismo en tanto ente temático».

En aquel tiempo, esta pregunta era más bien retórica. Pero en la retrospectiva que hoy es posible, para mí se refuerza la pregunta que me ha ocupado desde la aparición de *Ser y tiempo*: ¿Era la introducción del problema de la muerte en la línea del pensamiento de *Ser y tiempo* verdaderamente obligatoria y realmente adecuada al asunto? La argumentación formal apunta a la cuestión de que la interpretación ontológica del ser-en-el-mundo en tanto cuidado (y en adelante: como temporalidad) debe asegurarse expresamente del poder ser íntegro del ser-ahí si quiere estar segura de su asunto. Pero como este ser-ahí queda restringido por su finitud, por el ser-terminado que se produce con la muerte, parece necesaria la reflexión sobre la muerte. ¿Resulta esto realmente convincente? ¿No es mucho más convincente pensar que la finitud se encuentra ya en la estructura del cuidado como tal y en su forma temporal de transcurrir? ¿No experimenta el ser-ahí que se proyecta hacia su futuro, en el propio paso del tiempo siempre el haber pasado? En este sentido el ser-ahí realiza constantemente el avanzar hacia la muerte –y esto es lo que Heidegger quiere decir en verdad– y no para que se llegue a tener a la vista la totalidad del ser-ahí. Lo que nos domina en su totalidad es la experiencia del tiempo como tal, que nos confronta con la finitud esencial.

Se puede señalar de todos modos que Heidegger siguió exactamente por este camino y que nunca más puso la problemática de la muerte en el centro. En su ejemplar de la cabaña dejó estos pasajes sin anotaciones, y el camino de su pensamiento lo llevó de la extática del horizonte del ser-ahí y del instante a dedicarse finalmente por completo al análisis estructural de la dimensionalidad del tiempo (véase *Ser y tiempo*).

También las posteriores anotaciones en los márgenes de *Ser y tiempo* señalan en la misma dirección. Entre ellas resulta instructiva la expresión «sitio de la comprensión del ser» (11b). Al parecer, Heidegger quiere establecer con ella una mediación entre el arranque más antiguo desde el ser-ahí al que importa su ser y el nuevo movimiento del pensar el ahí, en el que se esclarece el ser. En «sitio» ya se insinúa que se trata del escenario [*Schauplatz*] de un acontecimiento y no primariamente del lugar

de una actividad del ser-ahí. Toda la construcción de la línea de pensar de *Ser y tiempo* parece dominada por un doble motivo que no llegó a quedar plenamente equilibrado: por un lado, por la significación ontológica del «estar desencerrado» [*Erschlossenheit*] del ser-ahí, que precede y subyace a todos los fenómenos ónticos de la realización de la existencia y precisamente también a la tensión interior de inautenticidad y autenticidad del ser-ahí. Por otro lado, lo que importa al pensamiento es poner al descubierto la autenticidad del ser-ahí frente a su inherente inautenticidad, sin duda no en el sentido de la apelación existencial definida por Jaspers, sino a fin de que en el ser-ahí se ponga de relieve la verdadera temporalidad y se obtenga el horizonte temporal del ser en su alcance universal. Ambos motivos confluyen en la idea de fundamentación apriorística desde la que Heidegger construyó en aquel tiempo la pregunta por el ser de manera trascendental.

En cualquier caso no cabe duda de que el abandono de la autocomprensión trascendental y del horizonte de la comprensibilidad hizo que el pensamiento de Heidegger perdiera la intensidad apelativa que había dado lugar a que sus coetáneos lo encontraran tan parecido a la llamada filosofía existencial. Es cierto que Heidegger había subrayado ya en *Ser y tiempo* que la tendencia del ser-ahí a la entrega [*Verfallenstendenz*], su disolución en el cuidar el mundo, no era un mero error o defecto, sino que era tan originario como la autenticidad del ser-ahí y que formaba esencialmente parte de ésta. Es cierto que también la palabra mágica de la «diferencia ontológica» con la que Heidegger trabajaba en la época de Marburgo, no sólo tenía el sentido patente de aquella diferenciación entre el ser y lo ente que constituye la esencia de la metafísica, sino que desde siempre apuntaba a algo que se podría llamar la diferencia dentro del ser mismo, que en la diferenciación de la metafísica tan sólo encuentra su exposición conceptual. En sus años de Marburgo, ya antes de que apareciera *Ser y tiempo*, Heidegger no quiso que se entendiera la constantemente usada «diferencia ontológica» como si fuéramos nosotros, los que pensamos, quienes establecemos esta diferencia entre el ser y lo ente. Y es indudable que también Heidegger era consciente desde un principio de que el esquema apriorístico del neokantianismo y la separación husserliana de esencia y facto no bastaban para destacar de manera convincente la peculiaridad de la filosofía como teoría científica frente a los conceptos fundamentales apriorísticos de las ciencias positivas. La fórmula paradójica de la «hermenéutica de la facticidad» expresa este punto de manera elocuente, e igualmente la «repercusión» [*Zurückschlagen*] de la analítica existencial en la «existencia».

En este sentido parecía del todo justificado cuando Heidegger se defendía contra la tendencia de entender *Ser y tiempo* como un callejón sin salida. La obra llevaba a un espacio abierto en la medida en que se había reconocido el «ser» realmente como una pregunta. Y, aun así, fue como otra liberación dentro de una nueva apertura cuando, en su siguiente publicación, *Kant y la metafísica*, Heidegger usaba el sorprendente giro del «ser-ahí en el hombre». A dónde lo llevaría esto era algo que, ciertamente, aún no se podía entrever en el libro sobre Kant. Incluso antes de 1940, en las anotaciones al margen del ejemplar de su libro sobre Kant, que me envió para sustituir el mío que se había perdido, se criticó a sí mismo: «Una total recaída en el planteamiento trascendental». La idea de una metafísica finita que había desarrollado allí y que intentaba apoyar con medios kantianos, mantenía, a fin de cuentas, la idea de la fundamentación trascendental con tanta firmeza como lo hizo la lección inaugural de Friburgo. Es seguro que esto no es una casualidad o una mera tibieza en la posición del pensamiento de Heidegger, sino que refleja el serio problema de cómo el impulso radical del pensar, que se dirigía a la destrucción de la conceptualidad de la metafísica, podía conciliarse no obstante con la idea del carácter científico de la filosofía. En aquel tiempo, Heidegger seguía manteniendo esto plenamente, lo que decepcionó a Jaspers en medida creciente (como muestran sus «Anotaciones sobre Heidegger» recientemente publicadas). De ahí su autocomprensión «trascendental» en *Ser y tiempo*. La filosofía trascendental podía entenderse aún como ciencia, precisamente porque rechazaba toda la metafísica tradicional por su carácter dogmático; y de esta manera podía ofrecer a las ciencias como tales una fundamentación por la que se confirmaba a sí misma como la verdadera heredera de la metafísica. Esto vale aún plenamente para el programa de Husserl; para Heidegger comienza a ser problemático.

Ser y tiempo fusionó en una peculiar gran simplificación la comprensión del ser de la metafísica, y esto significa: de los griegos, con el concepto de la objetividad científica que subyace en la autoconcepción metódica de las ciencias positivas. Ambas cosas se llaman «ser a la vista» [*Vorhandenheit*] y la pretensión de *Ser y tiempo* era demostrar el carácter derivado de esta comprensión del ser, pero esto significa demostrar el ser del ser-ahí, no a pesar de, sino a causa de su finitud e historicidad, como lo auténtico desde lo cual también se pueden comenzar a comprender modos de ser derivados tales como el ser a la vista o la objetividad. Una empresa de esta índole era destructiva para la figura del pensamiento de la metafísica clásica. Cuando Heidegger planteó la pregunta «¿Qué es metafísica?» sobre la base de *Ser y tiempo*, esta pregunta misma significa-

ba más el cuestionamiento de la metafísica que su reanimación o incluso su mera fundamentación nueva sobre una base más profunda.

Como se sabe, en la década de 1930 y comienzos de la de 1940, el camino de pensar de Heidegger no se realizó ante el público lector, sino más en la forma de la enseñanza académica o en conferencias especialmente organizadas. El público lector llegó a tener un primer conocimiento en forma resumida de lo que Heidegger llamaba el «viraje» cuando se publicó en 1946 la «Carta sobre el humanismo». Sólo en los años que siguieron se perfilaron de manera más precisa los pasos que Heidegger había dado en la década de 1930, por medio de la publicación de *Caminos de bosque*. Todo el mundo vio inmediatamente que aquí se había sobrepasado el marco de las instituciones científicas y de la autocomprensión de la filosofía como filosofía científica. No hubiese sido necesaria la añadidura del vocabulario de Hölderlin ni el reflejo extrañamente forzado con el que Heidegger se identificó en la obra tardía de Hölderlin. Como efecto consecuente del impulso desencadenado, el resucitar nuevamente la pregunta por el ser, que *Ser y tiempo* se había puesto como meta, había dinamitado por sí mismo tanto el marco de la ciencia como el de la metafísica.

Es cierto que también había temas nuevos que en ese momento comenzaron a ocupar un lugar central en el pensamiento de Heidegger: la obra de arte, la cosa, el lenguaje, y se trataba claramente de tareas del pensar para las que la tradición de la metafísica no ofrecía una conceptualización adecuada. El ensayo sobre la obra de arte desarrolló con la mayor intensidad la inadecuación conceptual de la llamada estética, y con el problema de la cosa el pensamiento se vio ante un reto para el que ni la ciencia ni la filosofía tenían medios a disposición. Pues precisamente la experiencia de la cosa había perdido toda su legitimación para el pensamiento científico de la modernidad. ¿Qué son las cosas en la era de la producción industrial y de la movilidad general? En realidad hacía mucho, es decir, desde el surgimiento de la ciencia natural moderna y de la función paradigmática que para ésta tenía la mecánica, que el concepto de cosa ya no tenía un derecho de ciudadanía filosófica y que de manera característica fue sustituido por el concepto de objeto. Pero, entretanto, ya no era sólo el cambio en la forma de la ciencia y de la comprensión del mundo por el pensamiento, sino el cambio en el aspecto mismo del mundo lo que no dejaba ningún lugar a la cosa. Aunque se dejaba subsistir todavía la obra de arte en una especie de zona protegida de la conciencia cultural, en una especie de *musée imaginaire*, la desaparición de las cosas era un proceso imparable ante el cual ni el pensamiento orientado hacia el pasado ni el orientado hacia el futuro podía cerrar los ojos.

Por eso no fue un explorar nuevos ámbitos ni tampoco un ponerse en consonancia con los antiguos tonos de la crítica a la cultura lo que obligó a Heidegger a plantear la pregunta por el ser precisamente y en primer lugar frente a aquellas formas de vida de la humanidad que hoy llamamos la era de la técnica. Al hacerlo, estaba lejos de confundir la invocación romántica de un pasado que se desvanecía o empalidecía con la tarea de pensar aquello que es. Si antaño, en *Ser y tiempo*, se reconocía a la inautenticidad del ser-ahí su derecho esencial al lado de la autenticidad del ser-ahí, esto era algo serio para Heidegger aunque sonaba como un desafío a la tendencia de su propia crítica a la cultura. Ahora, en cambio, el pensar hasta sus últimas consecuencias la era moderna, la superlativización del proyecto técnico del mundo que se convertía en el destino omnideterminante de la humanidad, constituía el único y uniforme terreno de la experiencia por el que se orientaba la pregunta de Heidegger por el ser. El olvido del ser tan a menudo invocado, con el que Heidegger había caracterizado inicialmente la metafísica, se mostró como el destino de toda la época. Bajo el signo de la ciencia positiva y su transposición en técnica, avanza hacia su radical perfección y no permite que a su lado aún se perciba algo que acaso, dentro de una zona de protección de lo «ileso», tuviera un ser más auténtico. La nueva precisión que se introdujo en el pensamiento de Heidegger consistía en tratar de pensar justamente en la total ocultación y ausencia del ser la presencia de esta ausencia, es decir, el «ser». No era, ciertamente, un pensar calculador, y sería un malentendido si a partir de este enfoque del pensamiento de Heidegger se quisieran calcular las posibilidades que dan o quitan al futuro de la humanidad sus oportunidades. No puede haber, en general, un pensamiento calculador, que piensa sobre el pensar como si estuviera disponible y susceptible de estimaciones. En este punto, Heidegger se acerca mucho a Goethe, quien, como es sabido, dijo de sí mismo: «Hijo mío, he actuado sensatamente, nunca he pensado sobre el pensar». También el pensamiento de Heidegger no piensa sobre el pensar. Lo que él pensó sobre la técnica y el viraje, en realidad tampoco es propiamente un pensar sobre la técnica y el viraje, sino un estar en el ser mismo, que al pensarlo sigue a su propia insistencia interior. Heidegger lo llama el pensar «esencial» y también habla de un «pensar hacia fuera» o un «pensar que sale al encuentro», con lo que quiere decir que no es un agarrar o asir algo con el pensamiento, sino más bien algo así como un dejar que el ser se asome al interior de nuestro pensar, aunque fuera en la figura más radical de su total ausencia.

No hace falta subrayar que un tal esfuerzo del pensamiento no puede servirse de los agarres y conceptos [*Griff und Begriff*] con los que se

puede agarrar y concebir y someter a los objetos. Un tal pensamiento se enreda por tanto en una extrema penuria del lenguaje, en tanto el pensar y el hablar que se ensaya aquí no logra poner nada en firme y carece de constataciones que posean el valor de afirmaciones aseguradas, a las que el esfuerzo de pensar y comprender podría simplemente recurrir. Incluso las afirmaciones con las que Heidegger trata de enfrentarse al pensamiento calculador que hace estimaciones sobre las posibilidades del futuro, contienen algo de la desafortunada anticipación que adhiere al comprender. Es cierto que toda mirada hacia adelante que espera algo nuevo, diferente, algo que salva, no implica de hecho un verdadero calcular o cálculo anticipador, y si Heidegger habla de la llegada del ser y añade, por ejemplo, «súbitamente presumible» (véase, por ejemplo, p. 180), o cuando dice en aquella famosa entrevista: «Sólo Dios puede salvarnos», se trata más bien de rechazos que pretenden rehuir el querer saber calculador y el querer dominar el futuro y no de verdaderas afirmaciones. El «ser» no se puede calcular o pensar como mediado por algo que nos es accesible. Pero precisamente por esto tales afirmaciones no son predicciones. No son, en general, propiamente afirmaciones de su pensar y del pensar sobre lo que es. También a estas afirmaciones se aplica, por hablar en palabras de Heidegger mismo, que un tal proyecto contenido en ellas se convierte él mismo necesariamente en algo óntico.

Mas, ¿cómo puede proceder entonces realmente un tal pensar que sale al encuentro de algo? No es necesario que hagamos especulaciones sobre ello, ya que podemos interrogar los intentos presentados por Heidegger mismo. No cabe duda de que en esta sucesión de trabajos más o menos breves, que extraen su planteamiento en cada caso a partir de la crítica a la conceptualidad y formación de teorías metafísicas, la dirección del pensamiento de Heidegger se mantiene con una perseverancia casi monomaníaca. Pero apenas se configura un lenguaje conceptual propio, adecuado al planteamiento y consistente en sí mismo. Cuando Heidegger mismo, al final de su vida, miraba atrás a lo que había logrado y planeaba una especie de introducción a las obras completas preparadas por él, escogió como lema: «Caminos, no obras». Los caminos sirven para caminarlos, para dejarlos atrás y avanzar, no son algo constituido en lo que uno se para o a lo que se pueda remitir. El lenguaje del Heidegger tardío es como un constante desmembramiento de viejos hábitos lingüísticos y con él carga las palabras de una tensión elemental que lleva a descargas explosivas. No establece nada. Por eso, toda la repetición casi ritual de la dicción del Heidegger tardío, como la encontramos precisamente en sus admiradores, es extremadamente inadecuada. Pero mucho menos aún

su lenguaje es arbitrario e intercambiable. A fin de cuentas, es tan completamente intraducible como la palabra del poema lírico y comparte con éste el poder evocador que emana de la completa unidad e inseparabilidad de forma de sonido y función de sentido.

Y, sin embargo, no es el lenguaje de la poesía. Mientras ésta siempre está en consonancia con el tono poético en el que una configuración poética encuentra su equilibrio, el lenguaje de Heidegger, en cambio, aún sigue buscando la palabra correcta en el habla del pensamiento, que siempre se sobrepasa a sí mismo, en la dialéctica, que responde a algo previamente pensado y anticipado.

Tomemos un ejemplo. *«Nur was aus Welt gering, wird einmal ein Ding»* [«Sólo lo que a partir del mundo modestamente se compuso, se convierte alguna vez en cosa»]. Esto no se puede traducir ni siquiera en alemán. Al final de un largo camino de pensar, que opone la verdadera esencia de la cosa a la uniformización sin distancias de todas las cosas cercanas y lejanas, se comprende, por un instante, lo modesto de la cosa como un proceso, un acontecer, un evento, que se expresa con el verbo *geringen*. Aunque no exista este verbo, existen *ringeln* [enrollarse, serpentear] y *geringelt* [algo que forma bucles o rizos] y resuena el rico campo semántico de *Ring* [anillo], *Kreis* [círculo], *ringen* [forcejar,], *rings* [en torno a, alrededor], y con él toda la esfera del mundo desde el cual la cosa se conforma en su modestia forcejando para redondearse en sí misma. El pensamiento sigue los surcos que introduce en el lenguaje. Pero el lenguaje es un campo en el que pueden brotar cosas diversas.

Podemos recordar la interpretación heideggeriana de la palabra de Anaximandro, en la que lee la «demora» [*Weile*], el lapso de tiempo que se asigna a lo ente cuando experimenta su «génesis». Así también lo modesto de la cosa es algo que «a partir del mundo modestamente se compuso». Es verdad que «lo modesto» [*das Geringe*] se usa en principio como adjetivo sustantivado. Pero sólo por la sustantivación de *Geringe* [debido al prefijo ge-] se evoca la totalidad de un movimiento colectivo, como en *Gemenge* [movimiento confuso de una muchedumbre o batalla], *Geschiebe* [avance a empujones de muchas personas], *Getriebe* [mecanismo accionado por una fuerza cualquiera que realiza un movimiento coordinado de todas sus partes] y así, Heidegger se atreve a convertirlo finalmente del todo en el imperfecto verbal, parecido al «nadear» [*das Nichten*] el «cosear» [*das Dingen*] y el «ser» [*das Seyn*], que escribe con «y». El «una vez» de la frase apoya el sentido pretérito de este verbo artificial *gering* y también la respuesta rimada *Ding*. Al escucharla se puede asociar *gerinnt* [coagulado], *gerannt* [corrido], *gelingt* [se logra], *gelang* [se ha logrado], pero

también *geraten* [resultar], *geriet* [resultó], que pertenecen al mismo campo semántico. Así, la frase final del ensayo sobre la cosa resume el camino recorrido y significa que sólo allí donde un mundo se ha configurado en un bucle, como el anillo redondo de un centro, por muy pequeño que sea, se constituye, finalmente, una cosa.

Podemos preguntarnos si tales refracciones y creaciones del lenguaje alcanzan su meta, y esta meta es evidentemente la transmisión, la comunicación, el reunir pensamiento en la palabra, el reunirnos en la palabra en torno a algo pensado en común. Los neologismos (si aquí podemos llamarlos así, ya que de hecho son aportaciones de nuevas referencias semánticas a unidades semánticas existentes) necesitan un apoyo, y es por esto que, al disponer del apoyo del ritmo, de la melodía del verso y la rima, los poetas pueden osar hacer cosas sorprendentes. Podemos pensar, en el ámbito alemán, por ejemplo, en Rilke o Paul Celan. Ya en unos intentos de pensar muy tempranos, Heidegger se atrevió a hacer algo parecido. Una de las acuñaciones más tempranas de este tipo que dio prueba de su nuevo y atrevido manejo del lenguaje y de la que tuve conocimiento cuando aún no conocía personalmente a Heidegger y cuando todavía no existía ninguna publicación suya, era: *«es weltet»* [mundea; forma verbal de «mundo»]. Esto causó un impacto, fue como si cayera un rayo que iluminó una larga y vacía oscuridad, la oscuridad del comienzo, del origen, del amanecer. Pero también para esta oscuridad misma encontró una palabra (que no era nueva, pero procedía del ámbito totalmente diferente del lenguaje meteorológico del norte de Alemania), cuando dijo –ya en 1922–: «La vida es "brumosa" [*diesig*], siempre vuelve a rodearse de niebla», y no ofrece claridad y una visión lúcida por mucho tiempo. Los apoyos que Heidegger busca así para su pensamiento no tienen esta fuerza de consistencia duradera que conserva la palabra ensamblada en el poema, y muchos de estos apoyos se rompen inmediatamente. Me acuerdo de *Entfernung* [alejamiento][3] para decir *Näherung* [acercamiento]. Pero en el *ductus* de una línea de pensamiento cumplen su función epagógica de conducir en cierta dirección. Heidegger mismo lo dice: «El pensar sigue los surcos que traza en el lenguaje». El lenguaje es como un campo de cultivo en el que pueden brotar muchas cosas.

Sin duda, son imágenes, metáforas, comparaciones; medios para hablar que se ofrecen como apoyo al seguir una dirección del pensamiento,

1. El prefijo *ent-* equivale a «des-»; partiendo de *fern* («lejano»), se podría entender *Fern-ung* como acción de alejamiento, de modo que, junto con el prefijo, *Ent-fern-ung* podría dar el sentido de «des-alejamiento». De hecho, si se descompone «a-leja-miento», tomando «a-» como prefijo de negación, se puede hacer el mismo juego en castellano. [*N. d. T.*]

nada que se pueda o se deba mantener de manera duradera, pero que se presenta tal como se presentan las palabras cuando se quiere decir algo. Y «decir» significa «señalar», retener y comunicar, pero sólo para quien está mirando también por sí mismo.

Precisamente por esta razón la imposibilidad de traducir este lenguaje no es una pérdida, o acaso una objeción contra el pensamiento que se articula así. Donde el traducir, es decir la ilusión de una arbitraria transponibilidad de algo pensado, fracasa, impacta el pensamiento. No sabemos dónde nos lleva el pensar. Cuando creemos saberlo, sólo nos parece que pensamos. No sería un «estar firme» ante el desafío que nos toca y que no escogemos. Nos coloca ante el reto, y debemos mantenernos firmes o caer. Mas, estar firme significa mantenerse en posición, corresponder, contestar, y no jugar calculando las posibilidades.

11. LOS GRIEGOS

Un pensador de la talla de Martin Heidegger ofrece muchos aspectos bajo los cuales se pueden valorar su importancia e influencia. Tenemos su recuperación del concepto de existencia de cuño kierkegaardiano y su análisis de la angustia y del ser-hacia-la-muerte que ejerció una profunda influencia, especialmente en la teología protestante del siglo XX y que también influyó en la primera recepción de Rilke. Tenemos, en los años treinta, el «viraje» de Heidegger a Hölderlin, que extrajo de este poeta alemán un mensaje casi profético. Tenemos el gran proyecto y contra-proyecto de una interpretación homogénea de Nietzsche, la que piensa la voluntad de poder por primera vez en conexión con el eterno retorno. Tenemos, especialmente en el tiempo después de la Segunda Guerra Mundial, su interpretación de la metafísica occidental y su desembocar en la era de la técnica universal como destino del olvido del ser; y detrás de todo esto se percibe constantemente una especie de teología secreta del Dios oculto. Por mucho que se quiera criticar a Heidegger en algunos detalles y aunque se rechace su superación de la metafísica, ya sea como arrogancia secular o, al contrario, como un definitivamente último y terminal intento de retrasar el nihilismo; con todo, nadie negará que, durante los últimos cincuenta años, la filosofía europea fue desafiada por nada de tal manera como por los atrevimientos del pensamiento de Heidegger. Además, a la vista de la sucesión casi sin respiro de los intentos de pensar heideggerianos, nadie podrá negar la necesidad interna de su camino, aunque pueda parecer a algunos como un sendero errático a través de los campos de lo indecible.

Ahora bien, la multiplicidad de los aspectos que ofrecen la obra y la influencia de Heidegger y la unidad del camino que recorrió se articulan en ningún otro tema con tanta claridad como en el de su relación con los griegos. No cabe duda de que ya desde los días del idealismo alemán la filosofía de los griegos desempeñó un papel privilegiado en el pen-

samiento alemán, tanto desde el punto de vista histórico como desde el de la historia de los problemas. Hegel y Marx, Trendelenburg y Zeller, Nietzsche y Dilthey, Cohen y Natorp, Cassirer y Nicolai Hartmann son una serie notable de testigos que se podría alargar con facilidad, especialmente si se dirigiera la mirada a los grandes filólogos clásicos de la escuela de Berlín.

Mas con Heidegger comienza algo nuevo, una nueva proximidad y un nuevo interrogar crítico de los comienzos griegos, que guiaron sus primeros pasos autónomos y lo acompañaron constantemente hasta los últimos años. El lector de *Ser y tiempo* puede verificar fácilmente ambas cosas, la proximidad y la lejanía. Pero sólo quien estuvo sentado en el aula de Heidegger en estos años tempranos de Marburgo pudo apreciar hasta qué punto estuvo presente Aristóteles en su pensamiento de aquel tiempo. En 1922, cuando enfermé de poliomielitis justo después de doctorarme, en el momento preciso en que quise ir a Friburgo para asistir a los estudios aristotélicos de Heidegger, él me consoló con la noticia de que en el próximo volumen del *Jahrbuch* [el «Anuario de investigación fenomenológica»] aparecerían extensas «interpretaciones fenomenológicas suyas de Aristóteles»: «La primera parte (unos 15 pliegos) está dedicada a la *Ética a Nicómaco* Z, la *Metafísica* A. 1.2., la *Física* A. 8; la segunda (de la misma extensión) a *Metafísica* ZH1, *De motu an.*, *De anima*. La tercera aparecerá más tarde. Puesto que el *Jahrbuch* no se publicará hasta dentro de un tiempo, puedo servirle seguramente proporcionándole una versión impresa como separata». La publicación anunciada no llegó a realizarse. Sólo la introducción a la misma, un análisis de la situación hermenéutica en el que se nos presenta a Aristóteles, se dio a conocer a algunas personas en forma de copias manuscritas, y también a mí por mediación de Natorp. El manuscrito, tan osado como excitante, se convirtió en la razón por la cual Heidegger fuera llamado a Marburgo, y éste, a su vez, fue el motivo por el que se suprimió del todo la publicación prevista.

Nuevas y grandes tareas se le habían planteado a Heidegger, y la edición de los cursos de Marburgo, que se está publicando, da un testimonio impresionante de cómo las abordó.

En qué medida se incorporaron en estos cursos las interpretaciones que había elaborado de Aristóteles, por ahora, sólo se desprende de *Ser y tiempo* y eventualmente del curso sobre lógica de 1925-1926 (*Gesamtansgabe*, volumen 21, § 13). Pero quien escuchó a Heidegger en los años de Marburgo sabe más de ello. Aristóteles se volvió tan íntimamente familiar a nosotros que por algún tiempo nos resultaba tan próximo que ni siquiera nos dimos cuenta de que Heidegger mismo no se identificaba con

Aristóteles, sino que, en último término, apuntaba a un proyecto contrario acerca de la metafísica. Lo específico de esta temprana interpretación de Aristóteles consistía más bien en deshacerse de la alienadora sobreposición de construcciones escolásticas, lo que se convirtió casi en modelo de la «fusión de horizontes» hermenéutica, dando la palabra a Aristóteles como si fuera un coetáneo. Las lecciones de Heidegger surtieron su efecto. Yo mismo aprendí cosas decisivas sobre las «virtudes *dianoéticas*» de su interpretación tan ceñida al texto como decidida del sexto libro de la *Ética a Nicómaco*. Según ella, a fin de cuentas, la *phronesis* y su hermana la *synesis* son las virtudes hermenéuticas por excelencia. En la crítica a Platón, que se cristalizaba en la diferenciación de *techne*, *episteme* y *phronesis*, Heidegger tomó su primera y resuelta distancia de la «filosofía como ciencia rigurosa». No menos importante era cómo Heidegger pensaba en su conjunto la yuxtaposición de las categorías y conceptos de *dynamis* y *energeia*, que resulta tan llamativa en el hilo argumentativo de la reflexión de la *Metafísica*. Bröcker elaboró estas ideas heideggerianas sobre la conexión entre *kinesis* y *logos*, y algunos trabajos de discípulos más jóvenes también se sitúan en este contexto. Heidegger mismo volvió por lo visto a sus antiguos manuscritos cuando organizó en Friburgo, en 1940, un seminario de ejercicios sobre la *Física*, B,1 de Aristóteles, que se publicó por primera vez en 1958, en la revista *Il Pensiero* III.

Todas las publicaciones posteriores de Heidegger que conciernen su relación con los griegos, comenzando con el ensayo sobre Anaximandro en *Caminos de bosque*, ya no comparten en el mismo grado esta fusión de horizontes, que en los estudios tempranos llevaba casi a la identificación. El tratado sobre la *physis* en Aristóteles, sin embargo, intenta restablecer con una determinación radical la idea aristotélica de *physis* para delimitarla frente al ataque a la «naturaleza» que comete la ciencia moderna. Resulta patente que Heidegger reanuda aquí sus estudios tempranos. En la medida en que este tratado desarrolla el concepto aristotélico de *physis* completamente a la luz del comienzo del pensamiento griego, distinguiéndolo de la posterior modificación del concepto de naturaleza en el pensamiento latino y moderno, aún no lo contempla dentro del marco de su expresa inclusión en el tema posterior de la superación de la metafísica.

Con ello no pretendo afirmar que haya una ruptura en la evolución filosófica de Heidegger. En realidad, me parece más bien una cuestión de perspectiva. El hecho de que Heidegger volviera en 1940 a sus tempranos estudios aristotélicos y que ello diera lugar a una publicación en 1958, más bien prueba la continuidad de su pensamiento más allá del

llamado viraje. Su dedicación a los griegos era fundamental para él. Lo distinguió muy pronto entre todos los fenomenólogos. (Cuando en 1923 me fui a Friburgo no lo hice tanto para aprender de la fenomenología de Husserl, sino más bien de la interpretación heideggeriana de Aristóteles.) La orientación por los griegos era tan determinante que a la luz de ella la autodefinición trascendental de *Ser y tiempo* tenía algo provisional.

En este sentido, el famoso «viraje» era todo menos una ruptura en el pensamiento de Heidegger. Antes bien era el deshacerse de una inadecuada autocomprensión, que había adoptado bajo la fuerte influencia de Husserl. Incluso el tema posterior y explícito de la superación de la metafísica debe pensarse como una consecuencia de su orientación por los comienzos griegos.

También el Heidegger tardío vio el pensamiento griego en su conjunto como un comienzo, y aunque ya en él aparecía desde siempre la pregunta por el ser y siempre sólo como pregunta por el ser de lo ente, esta pregunta aún no estaba desviada de la experiencia originaria del ahí y de la *aletheia*, como ocurrió a consecuencia de la «posición romana de la voluntad» (Dilthey) o a causa de la moderna «preocupación por el conocimiento que se conoce a sí mismo» (Curso de Heidegger, Marburgo 1923).

Para la pregunta heideggeriana que trató de quebrar la inmanencia fenomenológica de la conciencia trascendental, ¿qué otra cosa podía ser de tanta ayuda como el pensamiento griego, que había explorado las grandes preguntas del comienzo por el ser y la nada, por lo uno y lo múltiple, y que había logrado pensar la *psique*, el *logos* y el *nous* sin quedar atrapado por los ídolos del autoconocimiento y de la primacía metodológica de la autoconciencia. El esfuerzo histórico de pensar de manera griega y de extraer este pensar, como los griegos, de nuestros propios hábitos de pensar modernos, servía aquí de una manera única al propio impulso del preguntar de Heidegger. No fue sólo en la reducción fenomenológica a la conciencia pura donde trató de superar la llamada escisión de sujeto y objeto, sino que fue este campo mismo de la reducción de la intencionalidad y de la investigación de la correlación entre noética y noemática –como Husserl había definido la fenomenología–, al que dirigió la pregunta de qué significa «ser», ya se trate del «ser» en tanto conciencia, estar a la vista, estar a la mano, ser-ahí o en tanto tiempo.

De este modo tenemos aquí un caso único. Un interrogador obsesionado por su propio preguntar se había buscado desde siempre sus interlocutores y finalmente encontró a uno tan poderoso como Nietzsche, al que llevó a sus consecuencias metafísicas, enfrentándose él mismo a éstas

como a su mayor desafío; o encontró a uno como Hölderlin, el «poeta del poetizar», que no era uno que «pensaba el pensamiento» y que le parecía prometer que, al pensarlo, podría pensar más allá de la trampa de la autoconciencia del idealismo alemán. En los griegos, sin embargo, encontró desde el principio a sus verdaderos interlocutores. Ellos le exigían constantemente pensar de manera aún más griega y repetir así su propio preguntar ante ellos. El pensador famoso por sus interpretaciones forzadas, que a menudo apartó impacientemente lo histórico con tal de poder escucharse y reencontrarse a sí mismo en los textos, aquí tenía que ser todo lo «histórico» posible si quería reencontrarse a sí mismo.

No cabe duda de que los comienzos del pensamiento griego están envueltos en la oscuridad. Lo que Heidegger reconoció en Anaximandro, en Heráclito, en Parménides, ciertamente, eso era él mismo. Pero también es verdad que sólo eran escombros recogidos que no estaban conservados como textos y no en su conjunto como discurso y pensamiento. Lo que él trató de levantar como su propia construcción, eran fragmentos a los que dio vueltas y vueltas juntándolos según su propia idea constructora.

En el uso heideggeriano de los textos presocráticos había sin duda algunos forzamientos que yo no defendería. Así, por ejemplo, desgarra la expresión de Anaximandro que tiene un carácter casi de fórmula: *diken kai tisin*. En el caso de los versos de Parménides pasa por alto que *tautó* sólo aparece en su uso predicativo. Mas, en conjunto hay que decir que nuestra posibilidad de comprender citas presocráticas debe enjuiciarse de manera parecida a la de Sócrates y Platón, especialmente en el caso de las palabras de Heráclito. Sócrates dio la famosa respuesta de que haría falta un buceador de Delos para comprenderlas. Mas, lo que él había comprendido le parecía excelente... Heidegger tomó el camino metodológicamente correcto de remontarse con su interrogación a los comienzos presocráticos desde el texto aristotélico. El único texto conservado que incluía todo esto, era en efecto el aristotélico. Incluso el pensamiento que se construye en los diálogos platónicos –los primeros textos filosóficos que poseemos– quedaba inaccesible a este impaciente interrogador pese a todo su ímpetu de apropiarse de ellos.

Pero como si surgieran de un baño de acero –así gustaba llamar Heidegger la profundización en los informales papeles del taller de Aristóteles– sus análisis consecuentes de Aristóteles hicieron que se le iluminara la experiencia inicial de pensar de los griegos, desafiante en su simplicidad y su carácter diferente. Tenía que significar mucho para este joven, educado en el aristotelismo escolástico, cuando aprendió a escuchar el lenguaje de los comienzos. En la *aletheia*, más que el estado desoculto y la

franqueza del decir, reconoció en primer lugar y sobre todo lo ente mismo que se muestra en su verdadero ser, como el oro puro, no falsificado. Esto era pensar de manera griega. Fue así como Heidegger defendió con un verdadero entusiasmo la posición privilegiada del ser-verdad en la *Metafísica* de Aristóteles (Θ 10) como el cumplimiento de todo el proceso de reflexión de los libros centrales de esta, y lo hizo, por cierto, sin estar condicionado por la perspectiva filosófica de la identidad del idealismo alemán, que forzosamente tuvo que dar a este capítulo su gran valor para los hegelianos, sino por el efecto que le causó la resonancia de la experiencia del ser y que le permitió pensarla dentro del horizonte del tiempo. En Platón y Aristóteles se podía aprender inmediatamente que el ser es presencia y, también, que lo siempre presente es lo ente en su grado más alto. Pero, más allá de ello, Heidegger hizo la genial observación de que «siempre», ἀεί, no tenía nada que ver con *aeternitas*, sino que tenía que pensárselo en cada caso desde lo presente. Esto lo enseña el uso de la palabra ὁ ἀεί βασιλεύων, que significa el rey que gobierna en cada caso («quien siempre fuera el rey», como decimos también en alemán o castellano). Como se sabe, el Heidegger tardío reconoció expresamente que los griegos no pensaron esta misma experiencia del ser como *aletheia*, sino que entendieron *aletheia* desde siempre en la consonancia de ser y apariencia, de *ousia* y *phantasia* (*Metafísica* Δ 23), las cosas «falsas» lo mismo que los discursos «falsos» («Zur Sache des Denkens», 77). Pero esto no cambia para nada el hecho de que la experiencia del ser mismo, que se articula así en la afirmación, no se pueda medir a partir de la afirmación o del pensamiento en el que queda representada. En este caso, el Heidegger tardío habla del acontecimiento o del claro, que hace posible, en general, la presencia de lo ente. Es cierto que esto no estaba pensado de manera griega, pero en cierto modo quedaba prefigurado impensadamente en el pensamiento griego. Esto es aplicable en un grado especial al análisis aristotélico de la *physis*, que se acercó a su planteamiento de la pregunta por el ser dentro del horizonte del tiempo. El tratado se sitúa así en el centro de los constantes esfuerzos de Heidegger de pensar de una manera más originaria con los griegos y remontándose a tiempos aún anteriores a ellos. Entretanto, la edición de las obras completas ha hecho accesible algunos volúmenes de los cursos de Friburgo («Heráclito», vol. 55, «Parménides», vol. 54).

Pensar a los griegos de manera griega ¿no es una pretensión que se enreda en dificultades hermenéuticas irresolubles si se quiere probarlo en un texto aristotélico académico como el de la lección sobre la *Física*? Este texto, verdaderamente, ya no pertenece a las tentativas de la época tem-

prana de transponer el lenguaje homérico en verso y un vocabulario mítico en pensamiento. En estas tentativas y en sus citas presocráticas, tal vez sería posible adivinar lo no pensado. Pero, entretanto, la lógica y la dialéctica habían incluido en su disciplina el uso de argumentos y de la retórica, y había surgido una nueva cultura académica de la que el texto aristotélico mismo da un testimonio elocuente. Ante esta situación ¿es realmente posible e históricamente justificado pretender tomar este texto aristotélico para pensarlo remontándose más atrás de su uso académico? ¿No caemos así en un arcaísmo tan artificial como lo encontramos en más de un experimento atrevido de Heidegger con la lengua alemana?

Seguramente es cierto que, en ambos casos, Heidegger trató de quebrar con un consciente acto de forzamiento la comprensión previa de las palabras que nos parece natural. Pero en el caso de Aristóteles, ¿es esto algo tan fuera de consideración? Si Heidegger transcribe *«arche»* no como principio, sino como comienzo y dominio, como punto de partida y disposición, esto tiene sin duda cierta legitimidad por el hecho de que aquí se trata de la introducción terminológica de esta palabra por parte de Aristóteles mismo. Ninguna fijación semántica corta por completo las referencias semánticas de una palabra habitual. Hasta qué punto Aristóteles era consciente de esta circunstancia lo enseña el famoso catálogo de conceptos del libro Δ de la *Metafísica.* En efecto, en el primer capítulo del análisis terminológico del propio Aristóteles aún se encuentra el análisis de los múltiples significados de «comienzo» y el significado especial de la palabra como «dominio» y «ejercicio de un cargo». De esto aprendemos algo, concretamente que «principio» no es sencillamente un punto de partida (del ser, del devenir y especialmente del conocer), al que se abandona, sino que es algo presente a través de todo. Lo ente por naturaleza, que tiene el comienzo de la *kinesis* dentro de sí mismo, no sólo inicia por sí mismo este movimiento (sin ser impulsado), sino que «puede» hacerlo. Esto implica que también puede permanecer quieto, lo que quiere decir que domina sus movimientos. Así, el animal posee su manera de moverse y también la plante tiene su «comienzo» en sí misma al mantenerse viva. Por ello hay que atribuirle una *anima vegetativa.* El ser de lo ente por naturaleza es su «movilidad». Ella incluye tanto el movimiento como el reposo.

Algo parecido encontramos en otros casos en los que Aristóteles hace un uso terminológico especial de palabras usuales o cuando incluso inventa nuevas composiciones de palabras, como *«energeia»* o *«entelecheia».* Tales formaciones de términos nuevos pueden trasladar palabras habituales también al campo ontológico, como en este caso la palabra *dynamis*, el «poder

hacer», que Aristóteles define según su sentido general como *«arche kineseos»*. Heidegger lo reproduce como «idoneidad». Pero incluso esto le parece aún peligroso, porque «no pensamos lo bastante de manera griega» y no entendemos «la idoneidad para algo ... como la manera del surgir a la apariencia que aún se retiene y se domina, en la que se cumple la idoneidad».

Esto suena bastante a chino, pero sólo se debe a que la aclaración de Heidegger incluye una serie de otras transposiciones que había realizado previamente con *physis*, *logos* y *eidos*. En cuanto al tema tiene razón. Nuevamente es imposible pasar por alto que el nuevo término conceptual aristotélico de *dynamis* no se debe entender simplemente como «posibilidad», sino que en él habla también el significado conocido de la palabra *dynamis*, es decir, «poder hacer». Mas, poder hacer es una movilidad que siempre incluye el frenarse y dominarse. Esto adquiere un significado ontológico en el uso terminológico de Aristóteles.

Algo parecido ocurre con *physis*, entendida como surgir, «brotar». Hablamos del brotar de una semilla. También aquí encontramos esta indicación en el mismo comienzo del análisis aristotélico de la palabra (Δ 4). Al parecer, Aristóteles mismo escuchó aún tan intensamente el brotar en la palabra *physis* que hubiese preferido alargar el sonido de la letra ypsilon. Lo mismo ocurre en el caso de *eidos*. También para el *eidos* no podrá negarse que la fuerza de la palabra, en la que resuenan el aspecto y el modo de darse a la vista, no queda agotada con la designación lógica de la especie, sino que en Aristóteles sigue hablando el «aspecto» (como en Platón, por ejemplo, en el *Sofista* 258c3, d5). Así, en la *Física* (193b/d19) se dice por ejemplo: ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν.[1]

Se podría continuar así interminablemente para mostrar que pensar más de manera griega no significa tanto pensar de otra manera, sino más bien tener en cuenta al pensar también otras cosas que se sustraen a nuestro pensamiento, porque este esta totalmente fijado en la objetividad, en la superación de la resistencia de los objetos y en nuestra conciencia

1. La expresión griega εἶδός πως significa «"de alguna manera" u*n eidos*». Aquí la traducción de Heidegger no es afortunada. Por lo demás se sentirá una resistencia legítima cuando Heidegger habla (pág. 14) en el caso de *techne* de εἶδος προαφετόν; como si el *eidos* fuese «escogido» de la manera en que Hércules, en la encrucijada, escoge la «virtud», y no fuera más bien la finalidad previamente dada de la cosa lo que determina nuestro propósito. Ésta es también la razón por la que Platón al parecer suponía que también las cosas artificiales tenían «ideas», llamándolas *paradigmata*. En este caso incluso Heidegger no pensaba suficientemente de manera griega.

conocedora de nosotros mismos. Sólo en dos palabras que Aristóteles nombró como conceptos y que parecen insertarse con una fuerza irresistible en las perspectivas de nuestro propio pensamiento, quiero mostrar otra vez la contribución semántica que consiguen lograr los forzamientos de Heidegger.

Una de estas palabras es *metabole*. La traducimos legítimamente como «cambio a otro estadio» y, en efecto, en griego se usa no sólo para el cambio meteorológico, sino también, por ejemplo, para los altibajos de los destinos humanos. Esta palabra adquiere en Aristóteles un valor específico. Expresa la estructura formal de *kinesis*, que es común a todos los tipos de movimiento. Esto resulta sorprendente, entre otras cosas, porque el movimiento espacial parece perder así su esencial continuidad y suena como mera modificación o cambio de lugar. Un cambio a otro estadio incluso para nosotros es lo opuesto a un tal movimiento. La palabra implica para nosotros en primer lugar la pérdida de la permanencia. Cuando hablamos del cambio del tiempo no queremos decir que termina el mal tiempo, sino que se acaba el buen tiempo. También para el pensamiento griego esto se entiende casi por sí mismo. Parménides insiste de tal manera en la permanencia del ser que llama puros nombres cuando «los hombres tomarían por verdadero y determinarían γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶνἦαί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανόν ἀμείβειν».[2] Detrás de un tal giro está al parecer el lamento sobre la falta de fiabilidad y permanencia del ser. Mas cuando hablamos de movimiento y cambio de un lugar a otro, no pensamos en un cambio a otro estadio de algo, sino sobre todo en la transición de lo uno a lo otro. ¿Qué hay que ver en el hecho de que el pensamiento de Aristóteles generalizó la estructura de cambio a otro estadio, o sea, el hecho de que algo pasa bruscamente, a todos los tipos de movimiento? Aquí me parece que Heidegger tiene razón, en consonancia con los griegos, cuando subraya «que en el cambio a otro estadio llega a mostrarse algo hasta el momento oculto y ausente».

Esto no está en contradicción con la experiencia de que lo permanente cambia a otro estadio, contra lo que se opone precisamente el pensamiento eleata, pero en tal experiencia del cambio a otro estadio al parecer está implícita una experiencia positiva del ser y no sólo la pérdida de

2. Véase Fragm. 8,40 ss. El texto del poema de Parménides no deja ninguna duda. Si él dice del color que es «luminoso» (φανόν), esto significa que Parménides tiene presente su «desaparición». (También en alemán o en castellano se conoce el giro curiosamente ambiguo: «El color ha desaparecido».)

ser. Esto es lo que encuentra su definición conceptual en la *Física* de Aristóteles. Aquello en lo que se convierte algo al cambiar se piensa como ser. De este modo, detrás del ser permanente de Parménides se abre la dimensión de profundidad de su origen, que él mismo no pensó, y esto es lo que aún resuena en la definición terminológica de *metabole* en Aristóteles. Los entes que son por naturaleza tienen en sí mismos la *arche* del cambio a otro estadio, y esta es su característica ontológica positiva y no una disminución de su «ser». Esto también concuerda con el uso previo a Aristóteles de la palabra *metabole*. Siempre se dice a qué estado cambia algo. Por eso parece forzoso deducir que lo que importa es el resultado, es decir aquello en que algo se convierte. La estructura del puro devenir confirma esto. En este caso tenemos realmente el cambio de no ser a ser, al que Aristóteles caracteriza formalmente como cambio καὶ ἀντίφασιν. Así, el movimiento tiene, en efecto, por hablar con Heidegger, «el carácter del llegar al estado de presente como uno de los modos del ser» (pág. 139).

Finalmente, lo que tal vez resulta más sorprendente es *morphe*. Escuchamos en esta palabra tan definitivamente la mano formadora del alfarero que amasa la materia disponible, que la añadidura de Aristóteles καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον nos resulta comprensible sin más desde la analogía con la *techne*. De hecho, Aristóteles desarrolla inmediatamente esta analogía. *Physis* es producirse a sí mismo. Pero Heidegger enseña que también para Aristóteles producir no es simplemente hacer. Cuando Aristóteles dice que la *morphe* es más *physis* que la *hyle*, se trata sólo aparentemente de una analogía con la *techne*.

En realidad es más bien la génesis, el puro nacer, donde se hace palpable el carácter de *morphe* de la *physis*: «Por lo demás, un hombre nace de un hombre, pero una cama no nace de una cama» (193b8). Así resulta justificado que Heidegger interprete aun el proceso del hacer algo técnicamente de esta manera: *morphe* es también en este caso «producir colocando de manera que adopte su aspecto» [*Gestellung in das Aussehen*] con tal de que «la idoneidad de lo idóneo se va mostrando más y más plenamente a la vista». También en el caso de la *techne* se trata menos de un hacer que de un producir y un mostrar, así como en el proceso natural se trata de un mostrarse [*Sich-Herausstellen*],[3] por ejemplo, qué semilla era la que habíamos sembrado en la tierra.

3. La palabra «*Sich Herausstellen*» (literalmente «ponerse a fuera) se usa en el sentido de «mostrarse por sí mismo» o «resultar» en giros como «*resultaba* que la situación era...», o sea, cuando se trata de un aspecto ignorado de un hecho que queda esclarecido. En el pre-

La definición elaborada así de *morphe* encuentra en efecto su apoyo en el uso lingüístico natural de la palabra. También Aristóteles emplea la palabra casi sólo para lo viviente que adquiere su forma. El verbo μορφόν de hecho sólo aparece tarde. El empleo más temprano de la palabra *morphe* se encuentra en la *Odisea* y designa la forma natural y la buena forma, y con él coincide también todo el posterior uso lingüístico corriente. *Morphe* es aquello en lo que algo termina formándose, cómo se presenta, lo que resulta. La apariencia de que se trate de una idea maestra técnica es claramente errónea.[4]

Pero dejemos aquí las voces semánticas que acompañan los conceptos aristotélicos. La enseñanza que nos ofrecen es lo bastante clara. La razón por la cual generalmente restringimos a su función terminológica los campos semánticos de las palabras griegas usadas por Aristóteles no reside tanto en la distancia lingüística que nos separa del habla griego natural, sino más bien en la historia de la recepción que ha determinado nuestra comprensión anterior y que está marcada por la transposición instrumentalista romano-latina y moderna del mundo conceptual aristotélico. Ni siquiera podemos pensar ya nuestra familiar palabra alemana *«Ursache»* como lo que realmente quiere decir, la causa, la cosa, sino que sólo vemos en ella su función de ser lo causante, lo que efectúa algo. Hablar de las cuatro causas de Aristóteles para nosotros es algo que está lleno de artificialidad escolástica. Nos parece que sólo la *causa motrix* parece poder llamarse *Ursache*, y como mucho aún la menospreciada causa final [*Zweckursache*], pero ciertamente no la de materia y forma. No son formas de «causalidad».

Así, siempre hay resonancias falsas cuando intentamos pensar de manera griega. Si bien la erudición o la formación histórica nos hacen sentir el carácter diferente, no lo podemos pensar si en nuestro pensamiento no hay nada que le corresponda. Pues las palabras conceptuales de la filosofía se enajenan de sí mismas porque no expresan nada que es, sino que quedan bajo la coacción del pensamiento. Esto es lo que Heidegger llama el lenguaje de la metafísica, que comenzó a articularse en el pensamiento aristotélico y que domina todo nuestro mundo conceptual. El forzamiento del pensar de Heidegger para ir en contra de este dominio no

---

sente contexto, Gadamer se refiere al sentido literal, «ponerse a fuera» (para ser visto), usado por Heidegger, en el que normalmente no se emplea esta expresión. [*N. d. T.*].

4. En el caso de *hyle*, en cambio, la situación es diferente. Es sin duda una palabra «técnica». Pero la cuestión es precisamente que *hyle* no es «ser» en sentido propio, pero sí es *morphe*.

es el mero resultado de una concepción histórica refinada y de un sentido histórico entrenado, como si el pretérito se regalara alguna vez a sí mismo arbitrariamente. Lo que llamó la atención al pensamiento de Heidegger no fue por cierto un mero interés histórico por el pensamiento griego «originario». Como hombre de nuestro siglo, en el que se escribieron «Historia» e «Historicidad» con las mayúsculas iniciales más grandes, y convencido de que los conceptos filosóficos tradicionales eran inadecuados para la comprensión de la fe cristiana, no pudo estar conforme con la tradicional concepción de la metafísica. En esta situación, la vuelta al Aristóteles originario le ofreció una verdadera ayuda para pensar. El hecho de que la *physis* representa un carácter de lo ente al que no se puede negar en ningún caso la validez ontológica no significa en absoluto que sólo lo ente por naturaleza posea esta validez ontológica, pero significa, no obstante, que se debe pensar el ser de tal manera que también hay que reconocer como ente lo que se encuentra en movimiento. La física no es metafísica. Aun así, hay que pensar lo ente supremo mismo, lo divino, como la suprema movilidad. Esto nos lo enseña la conexión conceptual que existe entre el «movimiento» y los conceptos conductores de *energeia* y *entelecheia*. Nuestro pensamiento ha quedado preparado para la penetración comprensiva de Heidegger porque está marcado por el final de la metafísica y el surgimiento de las aporías de la era «positiva». La metafísica nietzscheana de las valoraciones representa este final extremo. En la cumbre de la modernidad en la que el ser se resuelve en el devenir y en el eterno retorno, Nietzsche pudo remontar su cuestionamiento más atrás de la metafísica. Esto se aplica aún más a Heidegger. Él reconoció en la metafísica el destino de nuestro mundo que se cumple en la dominación del mundo basada en la ciencia, y en el fracaso hacia el que ésta avanza a toda velocidad. Pero entonces la pregunta por el comienzo ya no es una pregunta histórica, sino una pregunta dirigida al destino mismo. ¿Aún se nos conserva algo del «ser»? Lo que constituye el camino de nuestro filosofar es que las respuestas dadas que son nuestra historia y nuestro destino, podrían permitirnos plantear de nuevo la pregunta misma a la que estas respuestas querían contestar.

Resulta sorprendente que el texto tardío de la *Física* de Aristóteles puede ayudar en ello. Es cierto que Aristóteles –en contra del pensamiento pitagórico de Platón– trata de renovar aquí un pensamiento más antiguo y de pensar el ser como movilidad y no como armonía constante de números. Pero sigue siendo sorprendente cuántas cosas emergen detrás del contraste en la superficie entre *physis* y *techne* cuando aprendemos a leer con Heidegger. Es cierto que sólo son ecos lejanos, pero cuán superficial nos

aparece frente a ellos nuestra comprensión de naturaleza y espíritu, de espacio y movimiento, de materia disponible, y de la forma eternamente invariable. Aprendemos mejor a pensar lo que es si pensamos el ser como el comienzo, como lo que nace y se muestra en cada caso como lo ente, pero un ente que al mismo tiempo es más de lo que queda puesto en su aspecto. Ser no es el mero mostrarse, es un dominarse que se puede leer en toda movilidad. Lo que debemos pensar si superáramos la ceguera de nuestras fechorías y la destrucción del mundo por estas, está esbozado en esta comprensión inicial de la *physis.* Heidegger cita la palabra de Heráclito de que la naturaleza acostumbra esconderse, y reconoce correctamente que en ella no hay una invitación a penetrarla y vencer su resistencia, sino a tomarla precisamente como lo que es en sí misma y en la medida en que se muestra. Es cierto que ya no es pensar de manera griega cuando no se piensa sólo la *physis* de este modo, sino ante todo el ser en tanto *aletheia*, en tanto claro que acontece con anterioridad a todo lo que aparece y que se esconde detrás de todo lo que se muestra. Pero este valiente intento de pensar de Heidegger nos ha enseñado a pensar los griegos de manera más griega.

12. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Desde Schleiermacher y Hegel forma parte de la tradición filosófica alemana el considerar la historia de la filosofía como un aspecto esencial de la teoría filosófica misma. En este sentido, también hay que contemplar en este contexto el tema «Heidegger y la historia de la filosofía». Esto quiere decir plantear la pregunta de cuáles son las peculiaridades que se pueden observar en él dentro de esta posición básica que domina a la filosofía alemana desde Hegel. Está claro qué marco general tenemos para esta pregunta; lo creó el surgimiento de la conciencia histórica. La herencia del romanticismo alemán ejerce su efecto en ella por el hecho de que no sólo la investigación histórica en su conjunto, sino también la posición de la filosofía teórica quedó afectada por el problema de la historia. Antes de la era del romanticismo no existía una historia de la filosofía en el sentido que para nosotros es esencial. Lo que había era únicamente una erudición que se dedicaba a registrar; aunque estaba determinada por presupuestos dogmáticos firmes, ella misma no asumía una función de fundamentación filosófica. En el caso de la famosa doxografía, que Aristóteles había incorporado en sus lecciones con una intención firme de enseñanza, las cosas aún eran de otra manera antes de que se convirtiera en toda una rama de trabajo erudito en la antigua ciencia académica. Para colmo, el mismo concepto hegeliano de una historia de la filosofía era filosofía, un apartado especial dentro de la filosofía de la historia que, a su vez, quiere demostrar la razón también en la historia. Hegel incluso denominaba a la historia de la filosofía directamente como el núcleo de la historia universal. Ahora bien, la pretensión constructiva de la historia de la filosofía hegeliana de comprender la necesidad de la sucesión de las formaciones de ideas filosóficas para demostrar así la razón en la historia del pensar no resistió mucho tiempo a la crítica de la escuela historicista. Un buen ejemplo de ello es la posición de Wilhelm Dilthey, al que se puede considerar casi como el pensador de la escuela historicista. Con toda

su receptividad por el genio de Hegel, que aumentó especialmente en su vejez, no dejó de ser en el fondo el prudente sucesor de Schleiermacher. No era de su gusto introducir la teología en la contemplación de la historia del pensamiento. Él se incluía en una perspectiva puramente histórica. Por eso, la llamada historia de los problemas, elaborada en el neokantianismo, se convirtió en la única perspectiva filosófica de la historia de la filosofía que predominaba a comienzos del siglo XX. Aunque no se podía reconocer una necesidad en la sucesión de los proyectos de sistemas del pensamiento, se trataba de retener, no obstante, una especie de continuidad en la filosofía, estableciendo como criterio filosófico el tratamiento de los problemas filosóficos fundamentales. Así estaba construido el influyente manual de historia de la filosofía de Wilhelm Windelband, que no carecía de una dimensión histórica, pero que a fin de cuentas estaba edificado sobre la constancia de los problemas que encontraron respuestas diversas según el cambiante contexto histórico. También el neokantianismo de Marburgo practicaba la historia de la filosofía como historia de los problemas.

Cuando Heidegger comenzó su camino de pensar, el distanciamiento de la historia de los problemas ya se insinuaba en cierto modo en el ambiente. En aquel tiempo, durante la Primera Guerra Mundial y después, había surgido la crítica al carácter de sistema cerrado de la concepción sistemática neokantiana, que también discutía la legitimación filosófica de la historia de los problemas. Con la disolución del marco filosófico trascendental, lo único que mantenía en pie a la herencia del idealismo, tenía que caer la historia de los problemas, que extraía sus «problemas» de esta herencia. Esto se refleja aún en el intento de Heidegger de modificar desde el trabajo de reflexión histórica del pensamiento de Dilthey la concepción sistemática de la filosofía trascendental de su admirado maestro Husserl, el fundador de la fenomenología, y de conseguir así una especie de síntesis entre la problemática diltheyana de la historicidad y la problemática de la ciencia de la orientación husserliana de base trascendental. Así encontramos en *Ser y tiempo* la sorprendente combinación de una dedicatoria a Husserl y un homenaje a Dilthey. Esta combinación era sorprendente en la medida en que Husserl, en su proclamación de la fenomenología bajo el rótulo de «filosofía como ciencia rigurosa», había criticado en términos casi dramáticos a Dilthey y su concepto de visión del mundo. Si nos preguntamos ahora cuál era la verdadera intención de Heidegger y qué era lo que lo apartó de Husserl para acercarse al problema de la historicidad, hoy resulta del todo claro que no le inquietaba tanto la problemática contemporánea del relativismo histórico, sino más bien su

propia herencia cristiana. Desde que sabemos algo más de los primeros cursos e intentos de pensar de Heidegger a comienzos de la década de 1920, es evidente que su crítica a la teología oficial de la Iglesia católica romana de su tiempo le empujó más y más a la pregunta de cómo era posible una interpretación adecuada de la fe cristiana, dicho en otras palabras, cómo era posible defenderse de la alienación del mensaje cristiano por la filosofía griega, que subyacía en la neoescolástica del siglo XX lo mismo que en la escolástica clásica medieval. Se inspiraba en el joven Lutero, era seguidor y admirador del pensamiento de san Agustín y de manera especial había profundizado en el tenor escatológico que había en el fondo de las epístolas paulinas; todo ello hizo que la metafísica le pareciera una especie de falsa apreciación de la temporalidad e historicidad originarias que se podían experimentar en la exigencia de la fe del cristianismo.

La introducción que Heidegger escribió en 1922 para su planeada interpretación de Aristóteles es una prueba clara de este contexto. La conozco desde 1923 y está conservada en estado publicable. La pauta bajo la cual Heidegger se acercó entonces a la tradición de la metafísica se llamaba destrucción, una destrucción sobre todo de la conceptualidad en la que se movía la filosofía moderna y que se refería especialmente al concepto ontológicamente en absoluto demostrado de la conciencia, de la *res cogitans* cartesiana. De este modo, Aristóteles se convirtió en el primer objeto privilegiado con el que Heidegger comenzó en la historia de la filosofía. En su acceso al pensamiento aristotélico de aquellos años ya se perfila cómo se configuraría en su conjunto su tratamiento de la historia de la filosofía: con una intención crítica, pero al mismo tiempo con la de una intensa renovación fenomenológica que era destrucción y construcción a la vez. Ya entonces seguía el principio de Platón en el *Sofista* de que había que hacer más fuerte al contrincante. Se trataba de un Aristóteles que se había vuelto curiosamente actual. Heidegger dio preferencia a la ética y a la retórica, en resumen, a aquellas disciplinas del programa aristotélico de enseñanza que se presentaban expresamente separadas de la cuestión de los principios de la filosofía teórica. Sobre todo la crítica a la idea del bien, el principio supremo de la doctrina platónica, que encontró allí, parecía expresar su propio interés, el interés por la existencia histórico-temporal y por la crítica a la filosofía trascendental. Su interpretación de la *phronesis* en el sentido de un ἄλλο εἶδος γνώσεως, un modo diferente de saber, era casi una especie de confirmación de sus intereses teóricos y existenciales. Esto se transmitía también a la filosofía teórica, a la metafísica, en la medida en que Heidegger tenía en mente en aquellos años la «famosa analogía», como solía decir, aunque ciertamente de una manera

todavía no adecuadamente consciente de sí mismo. Este era el elemento dentro de la metafísica aristotélica a partir del cual podía cuestionar del mismo modo la derivación sistemática de toda validez a partir de un principio, el ego trascendental de Husserl, y la idea del bien de Platón. Por el mismo interés tenía que entusiasmarle en 1923 la publicación del *Opus tripartitum* del Maestro Eckhart. Y cuando cayó en sus manos el tratado *De nominum analogia* de Caietano, también éste se convirtió en objeto de intensos estudios, incluso en sus clases.

Entretanto, con el progresivo ahondamiento en su propio proyecto opuesto a la fenomenología de Husserl, que vio la luz por primera vez en su elaboración de *Ser y tiempo*, la figura de la metafísica de Aristóteles iba adquiriendo el carácter inconfundible de una definición del origen de todas aquellas posiciones contrarias en oposición a las cuales Heidegger trató de desarrollar su propio intento de pensar. De este modo, el concepto de metafísica se convirtió poco a poco en «consigna», es decir en palabra que designaba la tendencia contraria uniforme contra la cual Heidegger interpretaba el planteamiento, motivado desde la inspiración cristiana, de su pregunta por el sentido del ser y la esencia del tiempo. Su famosa lección inaugural de Friburgo bajo el título «¿Qué es metafísica?» aún era ambigua en la medida en que usaba o al menos sugería el concepto de metafísica en un sentido positivo. Más adelante, cuando comenzó a configurar de nuevo su propio proyecto de pensamiento por completo desvinculado del modelo husserliano –y esto es lo que conocemos por «viraje»–, la metafísica y sus grandes representantes sólo tenían que constituir el trasfondo ante el cual sus propias intenciones de pensar trataron de contrastarse críticamente. A partir de entonces, la metafísica ya no aparecía como la pregunta por el ser, sino propiamente como el destino de su fatal ocultación, como la historia del olvido del ser, que comenzó con el pensamiento griego y se extendió a lo largo del pensamiento moderno hasta la plena constitución de la visión del mundo y la posición mental del pensamiento calculador y técnico, o sea, hasta el día de hoy. Desde aquel momento las etapas del progresivo olvido del ser y las contribuciones de los grandes pensadores del pasado tenían que integrarse en un orden histórico firme que hacía urgente la delimitación frente al intento análogo de la historia de la filosofía de Hegel. Es cierto que Heidegger, en su propia confrontación con el olvido del ser y el lenguaje de la metafísica, insistía en que nunca sostenía una progresión necesaria de un paso del pensamiento a otro. Mas, en la medida en que, desde su pregunta por el ser, trató de describir la metafísica como un acontecer uniforme del olvido del ser, y de un olvido del ser progresivo, su proyecto no podía dejar

de adquirir algo del carácter de forzamiento lógico en que había caído la construcción hegeliana de la historia universal del pensamiento. Si bien no se trataba, como en Hegel, de una construcción teleológica desde el final, sino que era una construcción desde el comienzo, el comienzo del destino del ser en la metafísica, no obstante también contenía una «necesidad», aunque sólo en el sentido del ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον.

Por esto resulta coherente usar la desviación del conjunto de su proyecto respecto del hegeliano como orientación acerca de su relación con la historia de la filosofía. Lo primero que llama la atención es la posición especial que en su pensamiento ocupa el comienzo de la filosofía griega con Anaximandro, Parménides y Heráclito. Esto no es de extrañar puesto que encontramos una preferencia parecida por este comienzo ya en Nietzsche, cuya crítica radical al cristianismo y platonismo también había privilegiado a los pensadores presocráticos, la filosofía de la era trágica de los griegos. Heidegger trató de elaborar en repetidos intentos esta situación del comienzo como una imagen opuesta al verdadero curso del destino del pensamiento occidental, que está presente en la historia de la metafísica. En Anaximandro mostró de una manera muy original y sorprendente elementos de su propio pensamiento sobre el carácter temporal y temporizado del ser. El famoso y único fragmento de la doctrina de Anaximandro que conocemos y que generalmente se entiende como una primera concepción de la totalidad del ser que se conserva y regula a sí misma, hablando en términos aristotélicos: como *physis*, era para él sobre todo una prueba del carácter temporal del ser que se mostraba en cada caso como presente, el carácter de permanencia limitada o demora [*Weile*]. Pero además era forzoso que se propusiera ver bajo una nueva luz sobre todo el poema de Parménides y los dichos enigmáticos de Heráclito. Tanto Parménides como Heráclito habían sido también para el idealismo alemán los testigos privilegiados, y en consecuencia empeñaron desde siempre un papel importante en la historia de los problemas del neokantianismo: Parménides, como el hombre que por primera vez había establecido una especie de relación de identidad entre la pregunta por el ser y el concepto del pensar, de la conciencia, en términos griegos, del *noein*. Y Heráclito fue entendido como mente profunda que inició la figura del pensamiento dialéctico de la contradicción, detrás de la cual quedaba apuntada la verdad del devenir, el ser del devenir. Por eso, Heidegger hizo repetidos intentos de superar la equivocación idealista acerca de este comienzo de la filosofía griega como orientación que culminaría en la metafísica hegeliana o aun en la filosofía trascendental neokantiana, incapaz de reconocer su propio hegelianismo. Un desafío especial para

él tenía que ser la profunda problemática en el propio concepto de identidad y su conexión interna con el de diferencia, que desempeñaron un papel central en la *Lógica* de Hegel, pero también en Hermann Cohen y en las interpretaciones que Natorp hizo de Platón. Heidegger trató de pensar tanto la identidad como la diferencia desde el «ser» y de una manera completamente nueva, como ἀλήθεια, como «exposición» o, finalmente, como el «claro» o el «acontecer» del ser para contrastarlas frente a la interpretación metafísica idealista. No le pudo quedar oculto que también estos primeros pensadores incipientes estaban en cierto modo ya en camino al posterior despliegue de la metafísica y del idealismo. Heidegger entendió precisamente esto como el auténtico destino de nuestra historia occidental, el destino del ser, el hecho de que el ser se presenta como la «esencia» de lo ente y que provoca el infortunio de la onto-teología, que se formula en Aristóteles como la pregunta de la metafísica.

También de Heráclito y su concepto de *logos* se ocupó Heidegger con aquel mismo propósito. Hoy vemos en la nueva publicación de su curso la increíble intensidad, el esfuerzo y la consecuencia con los que Heidegger trató de poner los dichos de Heráclito totalmente al servicio de su pregunta por el ser. Del tratamiento heideggeriano de estos temas no se puede esperar ni para el poema de Parménides ni para los dichos de Heráclito alguna penetración nueva de la comprensión histórica en sentido directo. No obstante, con sus interpretaciones arcaizantes con las que adivinó una experiencia originaria del ser (y la nada) detrás de ellos, Heidegger transmitió la impresión de que estos textos podían leerse, en toda su oscuridad y brevedad fragmentaria, a contrapelo de la concepción hegeliana de la «razón en la historia».

Si se entiende con Heidegger la metafísica como el destino del ser que llevó a la humanidad occidental finalmente hasta el extremo del completo olvido del ser, que se produjo en la era técnica, entonces resulta que todos los otros pasos de la confrontación con la historia de la filosofía están predeterminados de un modo peculiar. En el caso de Platón, esto se muestra de la manera más asombrosa. En sus años de formación, Heidegger ofreció una lectura del *Sofista* de Platón muy impresionante por su fuerza interpretativa, de la que queda testimonio en el lema de *Ser y tiempo*. Pero en el ensayo «Platos Lehre von der Wahrheit», publicado en Suiza en 1947 junto con la «Carta sobre el humanismo», donde habló por primera vez extensamente de Platón mismo, la manera platónica de pensar la «idea» apareció desde un principio bajo el signo de la sumisión de la ἀλήθεια bajo la ὀρθότης, la verdad bajo la corrección y pura adecuación respecto de un ente previamente dado. Visto así, Pla-

tón dio un paso más en dirección al «olvido del ser» que llevó a la estabilización de la onto-teología o metafísica. No es en sí mismo convincente que se pueda ver a Platón sólo de esta manera, y de hecho esto tuvo como consecuencia que todo lo que había fascinado al joven Heidegger de la historia del platonismo, como Agustín, la mística cristiana y el *Sofista* mismo, dejó de tener importancia en su pensamiento posterior. Se podría haber imaginado que precisamente la filosofía de Platón apareciera como una posibilidad de remontarse más atrás del planteamiento de la metafísica aristotélica y postaristotélica y de descubrir en la dialéctica de las ideas de Platón la dimensión del ser que se manifiesta, del ser de la *aletheia* que se articula en el *logos*. Per Heidegger no vio a Platón desde esta perspectiva, aunque la había mantenido frente a los pensadores más antiguos.

Algo parecido se puede afirmar con respeto a su recepción posterior de Aristóteles. En sus cursos de Marburgo, al menos el capítulo tan extraño y discutido sobre el ὄν ὡς ἀληθές, el ser en tanto ser-verdad (*Metafísica* Θ 10) aun desempeñó un papel decisivo y fue expuesto no sin simpatía por este pensamiento. Mas con la conformación de la metafísica como figura de la historia universal, incluso este lado de Aristóteles perdió su luz propia para Heidegger. *Ser y tiempo* enseña cómo vio más adelante –desde el análisis del concepto del tiempo o particularmente desde su necesidad de destacar la propia pregunta por el ser frente a la de la metafísica– tanto el planteamiento de Aristóteles como el giro que la Edad Moderna, representada por Descartes, significó para la historia del olvido del ser. De todos modos hay una prueba de la temprana y ambivalente profundización de Heidegger en Aristóteles, que es casi única en su fuerza de pensamiento y la intensidad de la interpretación de detalles: la interpretación que Heidegger hizo del primer capítulo del segundo libro de la *Metafísica* aristotélica. Es un ejemplo característico de la ambigüedad, pero también de la productividad de esta ambigüedad, con la que Heidegger trató de dialogar con la metafísica. En este caso eran especialmente los dos lados que detectó en el concepto de *physis*. Aunque en su interpretación representaba el paso decisivo hacia la «metafísica», al mismo tiempo era también una preformación de su propia concepción del «claro» [*Lichtung*] del ser y del «acontecimiento», que se le mostraba en el «surgir» de lo ente, implícito en la idea de la *physis* de Aristóteles. El tratado sobre este capítulo de la física aristotélica sigue siendo, al lado de los anexos al libro sobre Nietzsche, la confrontación heideggeriana más madura y más rica en perspectivas con el pensamiento griego. Su camino a través de la historia de la filosofía se parece, en general, al camino con una

varilla de rabdomante. Súbitamente la varilla se mueve, y el caminante encuentra algo.

Por eso cabe recordar aquí también los señalamientos ocasionales que Heidegger hizo acerca de intuiciones de Leibniz. Lo que le atrajo especialmente era la valentía del lenguaje de Leibniz. En su intento de obtener de nuevo la auténtica dimensión metafísica, que Leibniz había buscado entre la nueva ciencia de la física y la forma tradicional de la metafísica aristotélica de la substancia –una dimensión que, como se sabe, también intentó obtener Whitehead en su pensamiento–, Heidegger encontró en un tratado de Leibniz la palabra *existiturire*. Esto era fascinante para él: no «existere» en aquel sentido tradicional del estar a la vista, ser objeto de un juicio o ser una representación. Ya por su forma lingüística esta palabra latina artificial hace entrever la apertura de este movimiento del ser hacia el futuro: *existiturire* es como una sed de ser. Esto fue evidentemente como una llamada para la propia voluntad de pensar de Heidegger, como una anticipación de Schelling.

Si recordamos la pregunta que nos guiaba acerca de cómo se perfila Heidegger con su peculiar teleología negativa del olvido del ser frente al esquema teleológico de la historia de la filosofía de Hegel, vemos que por muchas razones la confrontación de Heidegger con Kant significa un punto central. También la pretensión de Hegel había sido aún el haber desarrollado la filosofía trascendental en toda su amplitud, autonomía y universalidad, después del primer recorrido previo de Fichte, pretensión en la que le siguió el neokantianismo sin tener nunca plena conciencia de sus inicios no kantianos, que ni siquiera tenía Husserl. Frente a ello, la temprana dedicación a Kant por parte de Heidegger –el libro fue el primero que publicó después de *Ser y tiempo*– significó una concepción decididamente anti-hegeliana. No era la elaboración de la concepción trascendental en el sentido del alcance universal de este principio, como la había emprendido primero Fichte en su *Doctrina de la ciencia* y a la que Husserl tenía en mente al final de su fenomenología trascendental, sino justamente los dos lados que representaban los dos troncos del conocimiento, precisamente la restricción de la razón al ámbito de los hechos que se dan a la intuición como posibles, esto era lo que significaba para Heidegger una especie de oferta de alianza. Sin duda, su interpretación de Kant en dirección a una «metafísica finita» fue una empresa muy forzada, en la que no insistió por más tiempo. Después de su encuentro con Cassirer en Davos y, sobre todo, después de su creciente reconocimiento de la insuficiencia de su interpretación trascendental de su propio pensamiento, Heidegger ubicó también la filosofía de Kant más claramente

en la historia del olvido del ser, por así decir, en un escalón más bajo, como muestran sus trabajos posteriores sobre Kant.

Hegel había entrado sin duda muy pronto en el horizonte de Heidegger. Un aristotélico tan dotado como el joven Heidegger tenía que sentir pronto la fascinación que emanaba del nuevo aristotélico Hegel. También podemos presuponer que un pensador con un lenguaje tan poderoso como Hegel debía tener también desde este lado un gran atractivo para Heidegger. En cualquier caso, a mediados de la década de 1920, la fenomenología de Hegel, pero también su lógica, eran objetos de confrontación para Heidegger. No puede extrañar que haya dado preferencia a la *Fenomenología del espíritu* frente a la *Lógica*. Al fin y al cabo, tanto para él como para todos nosotros, siempre era perceptible la leve convergencia entre la fenomenología «genética» del Husserl tardío y el proyecto temprano de Hegel que representaba la *Fenomenología del espíritu*. Es también por esto que la única confrontación con Hegel que se publicó está dedicada a la «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu*; es un tratado que comenta paso por paso la línea de desarrollo del pensamiento de Hegel y que quedó incluido en *Caminos de bosque*, cumpliendo tal vez más que cualquier otro trabajo de este volumen el sentido del título «Caminos de bosque» [*Holzwege*].[1] Se trata del intento de una nueva deducción del principio del idealismo absoluto a partir del texto de la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, una empresa que, según creo, se hubiese podido realizar de una manera más adecuada en formas tardías de la doctrina de la ciencia de Fichte. No obstante, sigue siendo una muestra de la continua fascinación y del desafío que para Heidegger significaba la síntesis universal hegeliana de la historia de la metafísica. Hasta sus últimos días subrayó repetidas veces que le parecía totalmente inapropiado hablar del derrumbe del sistema y del idealismo hegelianos. No sería la filosofía de Hegel la que se habría derrumbado, sino todo lo que vino después, incluyendo a Nietzsche. Fue una afirmación que hizo a menudo. De manera parecida, nunca quiso que se entendiera su propia formulación de la superación de la metafísica como si él considerara posible ir más allá de la metafísica hegeliana o que pretendiera incluso haberlo hecho él mismo. Como se sabe, habla del paso hacia atrás, desde el cual se abre el espacio de la *aletheia*, del claro del ser en el pensamiento. Heidegger vio en Hegel

1. Cabe recordar brevemente que *Holzweg* significa «pista forestal», de trazado a menudo laberíntico y sin salida, destinada a trabajos de explotación y mantenimiento. En sentido figurado significa «camino errado». [*N. d. T.*]

la consecuente figura final del pensamiento moderno, determinado por la concepción de la subjetividad. Aun así no era ciego frente al esfuerzo que había hecho precisamente Hegel para superar la estrechez del idealismo subjetivo, como él lo llamaba, y para encontrar una orientación que hacía justicia al nosotros, al carácter común de la razón objetiva y del espíritu objetivo. Pero, en ojos de Heidegger, este esfuerzo era una mera anticipación que fracasó por la coacción de los conceptos transmitidos por Descartes y de su idea del método. Ciertamente, no dejó de reconocer que Hegel fue uno de los mayores maestros en el oficio de la conceptualización. Tal vez fuera esta también la razón por la cual, pese a toda su simpatía por Schelling, buscara una y otra vez la confrontación con Hegel en la cuestión de la superación o el cumplimiento del idealismo absoluto.

Desde el punto de vista temático, Hegel tenía que parecerle –como también gustaba expresarlo– como el último griego, porque el *logos* que Hegel se atrevió a extender como instancia de cumplimiento también al mundo de la historia, es verdaderamente el propio concepto griego originario. Por esto, el curso de Heidegger de 1930-1931, recientemente publicado, sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel está plenamente dedicado a la tarea de diferenciar el planteamiento de *Ser y tiempo* frente a la onto-teología de Hegel, orientada por la lógica. En comparación con este curso, la interpretación de la «Introducción» (La teoría hegeliana de la experiencia), publicada en *Caminos de bosque* y escrita en 1942, tiene una posición muy diferente. Está pensada ya –para hablar en términos de Heidegger– «implícitamente desde el acontecimiento».

El hondo sentido de la mente de Schelling, en cambio, tenía que corresponder más a su propio impulso de pensar. Ya en 1925 escuché a Heidegger en su seminario sobre Schelling cuando leyó la frase del escrito sobre la libertad: «La angustia de la vida empuja a la criatura fuera de su centro», a lo que él añadió: «Señores, muéstrenme una sola frase en Hegel de tal profundidad». En el trasfondo de Kierkegaard y más tarde incluso en el de Nietzsche, veía cada vez con más claridad al Schelling tardío. En repetidas ocasiones trató en sus clases el escrito sobre la esencia de la libertad humana. Al final aprobó la publicación de su interpretación, aunque sin omitir que Schelling no había sido capaz de corresponder conceptualmente a la profundidad de sus intuiciones. Heidegger reconoció en él su problema más propio, el problema de la facticidad, de la oscuridad indisoluble del fondo; tanto en Dios como en todo lo que es real y no sólo lógico. Esto rompe los límites del *logos* griego.

Como el último gran logro ambivalente de la dedicación de Heidegger a la historia de la filosofía queda la figura de Nietzsche, a la que está dedicada, después de dos trabajos más cortos, la obra sobre Nietzsche en dos volúmenes. Fue bastante tarde, después de *Ser y tiempo*, cuando Nietzsche apareció plenamente en el horizonte de Heidegger, y también es un malentendido total el suponer que Heidegger tuviera simpatías por Nietzsche. También la empresa de Derrida de sobrepujar a Heidegger con Nietzsche no saca las consecuencias auténticas del enfoque de Heidegger. El extremo de la disolución del referirse a un sentido que representa la ética de la conciencia de Nietzsche, desde la óptica de Heidegger, debe entenderse aún desde la metafísica, como su in-esencialidad [*Un-Wesen*]. La voluntad que se quiere a sí misma destaca como el último extremo del pensamiento subjetivista de la modernidad, y lo que antes de Heidegger siempre se había constatado como una paradoja, es decir, la contigüidad de la doctrina de la voluntad de poder, o del superhombre, con el eterno retorno de lo mismo, él consigue realmente pensarlos conjuntamente, pero verdaderamente como la expresión más radical de aquel olvido del ser que Heidegger concibe como la historia de la metafísica. La gran cantidad de apuntes sobre este tema que Heidegger incluyó en el segundo volumen de su obra sobre Nietzsche, muestra hasta qué punto la inclusión de Nietzsche en la historia del olvido del ser y, al mismo tiempo, el apartarse de este camino era la aspiración más auténtica de Heidegger.

De todos modos, sigue siendo cierto que para Heidegger la superación de la metafísica no pretendía ser el triunfo sobre ella. Más tarde lo llamó expresamente el «sobrellevar» la metafísica, lo que quiere decir: al sobreponerse a un dolor o una humillación, lo doloroso y lo humillante siguen presentes y no se olvidan simplemente. De este modo ve su propio pensamiento en un constante diálogo con la metafísica y esto implica que al menos sigue hablando en mayor o menor medida el lenguaje de la metafísica. Él hablaría del todo en este lenguaje si no hubiera encontrado dentro de la historia de la metafísica, en su punto culminante y final, un nuevo interlocutor en el poeta Friedrich Hölderlin, el amigo de Hegel, quien le hizo introducir en su lenguaje un vocabulario nuevo y medio poético. La coincidencia entre la poética mítica de Hölderlin y el «volver al origen» de Heidegger es realmente asombrosa y, a fin de cuentas, lo único inequívoco en el diálogo del pensamiento de Heidegger con el pasado. Sus otros interlocutores filosóficos importantes, como Heráclito y Parménides, Aristóteles, Hegel y Nietzsche, siguen manteniéndose para él en una extraña ambigüedad: en parte expresan lo que él mismo dice, en parte los rechaza en la medida en que todos han contribuido a preparar

el destino occidental del olvido del ser. Así, tanto en Parménides como en Heráclito se puede percibir que, si bien tratan de pensar lo uno verdadero, el *sophon*, en la experiencia del ser, no obstante aspiran al mismo tiempo al saber de la multiplicidad. De este modo el ser en tanto ser de lo ente se convierte en «esencia», y *aletheia* no se piensa como estado desoculto, sino como el ser de lo que está desoculto. En cuanto a Aristóteles, la cuestión es parecida. Aunque Heidegger ve que en su renovación y profundización del concepto de *physis* y en la *analogia entis* vuelve a iluminarse la experiencia del origen, a fin de cuentas elaboró la pluridimensionalidad de la «primera filosofía» de Aristóteles sólo en dirección a la onto-teología.

De manera semejante interpretó Heidegger la filosofía de Hegel conscientemente como el cumplimiento de esta onto-teología, pese a todas las afinidades que existen entre su propia crítica al subjetivismo idealista y la crítica de Hegel al idealismo subjetivo. En conjunto, el tratamiento de la historia de la filosofía en el pensamiento de Heidegger está marcado por el ímpetu de un pensador al que empujan sus propias preguntas y que intenta reconocerse a sí mismo en todas partes. Su destrucción de la metafísica se convierte así en una especie de lucha con el poder de esta tradición del pensamiento. Esto se perfila, finalmente, en la casi atormentadora penuria del lenguaje que llevó a este pensador, tan poderoso en sus recursos lingüísticos, hasta el más extremo enredo en enigmas. El camino de pensar del pensamiento metafísico, después de todo, es el único que ha trazado la vía al lenguaje y a las lenguas griega, latina y modernas que nos son familiares. Sin ella, Heidegger tampoco tendría palabras para su pregunta que se remonta más allá del comienzo de esta vía.

13. LA DIMENSIÓN RELIGIOSA

Preguntar por la dimensión religiosa en Heidegger parece un desafío o al menos un propósito paradójico. Sólo hay que pensar en Jean-Paul Sartre, uno de sus admiradores, quien lo destacó –al lado de Nietzsche– como uno de los pensadores ateos más representativos de nuestra época. Sin embargo, quiero mostrar que esta manera de comprender a Heidegger como pensador ateo sólo puede resultar de una apropiación de su filosofía que queda externa a ésta.

Una cuestión muy diferente es, por supuesto, si es legítima la reivindicación de Heidegger por parte de la teología cristiana; aun así hace ya medio siglo que los teólogos cristianos se remiten al pensamiento de Heidegger. Él puso en claro de manera inequívoca que la pregunta por el ser, cuyo nuevo planteamiento asumió como su misión más propia, no se debía entender como la pregunta por Dios. Con el curso de los años, su posición frente a la teología contemporánea, tanto católica como protestante, se volvió más y más crítica. Pero hay que preguntarse si semejante crítica a la teología no prueba justamente que «Dios» –ya sea el manifiesto o el oculto– no era para él una palabra vacía. Como se sabe, Heidegger provenía de una familia católica y fue educado en la religión católica. Frecuentó el instituto de segunda enseñanza en Konstanz, que no era un colegio exclusivamente católico, pero sí estaba ubicado en un paisaje en el que ambas confesiones cristianas, la católica y la protestante, tenían una vida eclesiástica muy intensa. Después de su época escolar, Heidegger estudió una temporada en el internado jesuita de Feldkirch (Vorarlberg), aunque lo abandonó bastante pronto. Aun así, en Friburgo continuó inscrito durante algunos semestres en el seminario teológico.

Tanto su compromiso religioso como su inclinación filosófica ya eran muy fuertes cuando Heidegger aún era adolescente. Incluso en los años tempranos de su convencida adhesión a la religión y la iglesia, estaba profundamente imbuido por un interés apasionado en la filosofía. Su rector

del colegio de seminaristas de Konstanz, Groeber, posteriormente obispo de Friburgo, reconoció pronto su brillante talento y su afición a la filosofía. Heidegger me contó una vez que uno de sus profesores –seguramente en una clase aburrida– le pilló leyendo debajo del pupitre la *Crítica de la razón pura* de Kant. Esto era realmente una especie de salvoconducto para un gran futuro espiritual. Por eso, Groeber le prestó un libro sobre Aristóteles, que en su momento era muy moderno y erudito, pero en absoluto profundo: era la obra de Franz Brentano *Sobre los diversos significados de lo ente en Aristóteles (Über die mannigfachen Bedeutungen des Seienden bei Aristoteles).* Este estudio desarrollaba en un análisis concienzudo la diversidad de los significados del ser en Aristóteles, pero no dio respuesta alguna a la pregunta sobre la conexión entre ellos, y fue eso precisamente lo que se convirtió en inspiración para el joven Heidegger. Él mismo lo contaba a menudo. Los diversos significados de «ser» que diferenciaba Aristóteles, invitaban a preguntar por su unidad escondida, ciertamente no en el sentido de una sistematización tal como los escolásticos de la Contrarreforma, Caietano y Suárez, habían intentado introducirla en el aristotelismo. Pero tanto el ser, no entendido como especie, como la doctrina escolástica de la *analogia entis* eran motivos que en adelante aparecían a veces en Heidegger; no como doctrina metafísica, sino como expresión de una pregunta abierta y apremiante, que habría que aprender a plantear: el «ser», ¿qué es esto?

El talento de Heidegger le trajo éxitos rápidos. Bajo la tutela de Rickert escribió su disertación sobre la doctrina del juicio en el psicologismo. Sus asignaturas secundarias en el examen eran –nadie lo adivinaría– matemática y física. En una lección en Marburgo mencionó este trabajo diciendo: «Cuando aún me dedicaba a chiquilladas». A los 27 años se habilitó como docente y se convirtió en asistente del sucesor de Rickert en Friburgo, Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, del que aprendió la excelente técnica de la descripción fenomenológica. Ya en estos tempranos años de docencia, Heidegger tuvo un éxito excepcional como profesor y pronto ejerció una influencia casi mágica en los más jóvenes y también en sus coetáneos, entre los que Julius Ebbinghaus, Oskar Becker, Karl Löwith y Walter Bröcker son los nombres más conocidos. Me enteré de su fama en Marburgo, donde estaba preparando mi doctorado. Unos estudiantes que vinieron de Friburgo, ya en aquellos años de 1920-1921, hablaban menos de Husserl que de Heidegger y del carácter muy personal, profundo y revolucionario de su curso. Por ejemplo, decían que había usado la expresión «mundea» (*«es weltet»*). Como sabemos hoy, esto fue una admirable anticipación de su pensamiento posterior y último.

Algo así no se podía escuchar de boca de un neokantiano. Tampoco Husserl se hubiera expresado así. ¿Dónde quedaba en esta afirmación el ego trascendental? Y, en general ¿qué clase de palabra era esa? ¿Existía realmente? Diez años antes de que Heidegger superara su autocomprensión trascendental y su inspiración en Husserl por medio del llamado «viraje» [*Kehre*], encontró así una primera palabra que no partía del sujeto y de la «conciencia trascendental en general», sino que expresaba el acontecimiento del «claro» en el «mundear» a modo de un presagio.

Ahora sabemos algunos detalles de esta primera fase del pensamiento heideggeriano en Friburgo después de la Primera Guerra Mundial. Pöggeler informó sobre ella, Karl Lehmann reconstruyó en un ensayo excelente el significado de san Pablo para el joven Heidegger, y Thomas Sheehan ha podido ofrecernos un relato detallado sobre el curso de Heidegger de 1920, dedicado a la «Fenomenología de la religión», al que ha podido acceder gracias a unos apuntes tomados en las clases.

De este curso se desprende que Heidegger estaba especialmente fascinado por la experiencia del tiempo de la temprana comunidad cristiana, este instante escatológico que no es una «espera» ni el atravesar y calcular el transcurso de un tiempo hasta el retorno de Cristo, porque Cristo viene «por la noche, como un ladrón» (1. Tes.). El tiempo medido, el contar con el tiempo y todo el trasfondo de la ontología griega que domina nuestro concepto del tiempo en la filosofía y la ciencia, fracasan frente a esta experiencia. Como muestra una carta privada que Heidegger escribió entonces (1921) a Karl Löwith, uno de sus jóvenes discípulos y amigos, no sólo se trataba de un desafío filosófico, sino de un planteamiento religioso fundamental del joven pensador. En esta carta decía que era «un error fundamental que usted y Becker me midan (hipotéticamente o no) comparándome con Nietzsche, Kierkegaard [...] y algunos filósofos creativos. Esto no se puede prohibir, pero además hay que decir que no soy un filósofo y no tengo la presunción de hacer siquiera algo comparable» Y luego se lee: «Soy un teólogo cristiano».

No es descaminado si se ve aquí la motivación más profunda del camino de pensar de Heidegger: él se vio –entonces– como un teólogo cristiano. Esto quiere decir que todos sus esfuerzos para llegar a aclararse a sí mismo y a sus propias preguntas estaban bajo el desafío de la tarea de liberarse de la teología dominante en la que había sido educado para poder ser un cristiano. Como él mismo relató, las herramientas para esta tarea «teológica» se las proporcionaron importantes profesores de la facultad teológica de Friburgo, y sobre todo se interesó por el joven Lutero, quien adquirió para él una significación decisiva en aquella época. De todos

modos, el curso mencionado sobre «Fenomenología de la religión» nos enseña que se dedicó con una verdadera afinidad electiva a las epístolas de san Pablo, que son los documentos más antiguos del Nuevo Testamento.

Fueron dos maestros los que le proporcionaron el entrenamiento conceptual adecuado. Por un lado se encontró con la maestría fenomenológica de Husserl. Es significativo que, a pesar de ser su asistente, Heidegger *no* enseñara en sus clases el programa neokantiano de las *Ideas* (1913), sino las *Investigaciones lógicas*, que Husserl mismo creía haber superado del todo, y que, dentro de ellas, se centrara especialmente en la sexta investigación, que en aquel tiempo había aparecido en una nueva revisión. Un lugar importante en este texto lo ocupaba la cuestión de qué significa el «es»: ¿qué acto «noético» es el que apunta a la categoría formal del «es»? El desafío para Heidegger era la doctrina de la «intuición categorial», y sin duda también la maestría de los análisis de Husserl de la conciencia del tiempo (que Heidegger publicaría posteriormente por primera vez). Este arte analítico era extremadamente minucioso y representaba un camino sin salida que alejaba aún mucho más de la pregunta heideggeriana por la fe cristiana que la famosa desesperación de san Agustín por comprender el enigma del tiempo.

Lo que le atraía *no* era la elaboración «idealista» de las *Ideas*. Tal vez admirara la coherencia con la que Husserl trabajaba para adentrarse en el campo temático de la subjetividad trascendental y de esta manera también se haría inmune contra los fáciles intentos de evasión «realista» al estilo de la «Fenomenología de Munich» e incluso del Scheler de aquellos años. Sin embargo, el principio del ego trascendental le resultaba sospechoso desde muy temprano. Thomas Sheehan me contó que en una ocasión Heidegger le mostró una edición impresa como separata del ensayo de Husserl de 1910, «Filosofía como ciencia rigurosa». En este texto hay un pasaje en que Husserl dice: nuestro método y nuestro principio deben ser ir «a las cosas mismas», y el joven Heidegger había apuntado al margen: «Vamos a tomar a Husserl al pie de la letra». Esto expresaba evidentemente una intención polémica: en lugar de enzarzarse en la doctrina de la reducción trascendental y la fundamentación última en el *cogito* seguiría de manera auténtica este principio de ir «a las cosas mismas».

Para llegar a situarse personalmente a una distancia adecuada del idealismo trascendental de Husserl sin recaer en la ingenuidad de un realismo dogmático, Heidegger encontró a otro gran maestro: Aristóteles. Ciertamente, no pudo esperar que fuese un testigo de apoyo para sus interrogaciones más íntimas de motivación religiosa. Pero la vuelta a sus tempra-

nos estudios aristotélicos después del entrenamiento fenomenológico hizo que descubriera a un Aristóteles nuevo que mostró aspectos del todo diferentes de los preferidos por la teología escolástica. Sin duda no pudo engañarse sobre el hecho de que el concepto griego del tiempo había sido marcado por la física aristotélica y que desde allí no podía llevar un camino directo al esclarecimiento conceptual del instante escatológico. Sin embargo, la proximidad del pensamiento aristotélico a la existencia fáctica en su realización concreta de la vida y en su orientación natural en el mundo brindó una ayuda indirecta. En varios semestres Heidegger expuso sus estudios sobre Aristóteles, su ética, física, antropología (*De anima*), retórica y naturalmente también las partes centrales de su metafísica. Como me comunicó en una carta de 1923, quería convertir estos estudios en una gran publicación en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. No se llegó a realizar, porque al ocupar la cátedra en Marburgo se vio confrontado con tareas del todo nuevas. Aun así Aristóteles siguió siendo un de los temas centrales de su actividad docente en Marburgo.

¿Para qué podía servirle Aristóteles? ¿Sólo como contraste frente a la experiencia cristiana del tiempo y el papel fundamental de la historicidad en el pensamiento moderno? ¿Era sólo una imagen opuesta?

Lo cierto es que fue lo contrario. Aristóteles tenía la función de un testigo principal del acceso «a las cosas mismas» y, con ello, indirectamente también contra su propia predisposición ontológica por aquello que Heidegger llamaría más tarde el «ser en tanto ser-a-la-mano». Así, Aristóteles se convirtió en un apoyo crítico para el nuevo planteamiento de Heidegger. Las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles que Heidegger estaba preparando entonces para su publicación en el *Jahrbuch* de Husserl, de hecho no apuntaban a la teología filosófica tan apreciada por la escolástica, que tenía su base última en la orientación aristotélica por la física y en el Dios motor de la metafísica, sino que más bien se centraba en la proximidad temática con respecto a la ejecución existencial fáctica concreta, que se podía captar ante todo en la «filosofía práctica» y la retórica de Aristóteles. Los modos del «ser-verdad», del ἀληθεύειν, que se comentan en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, tenían para Heidegger sobre todo el significado de que, con estos textos, la primacía del juicio, de la lógica y la «ciencia» quedaba decisivamente limitada a la comprensión de la facticidad de la vida humana. Así encontraba su legitimidad un ἄλλο γένος γνώσεως, que no conoce objetos ni quiere ser conocimiento objetivo, sino que se refiere a la posible claridad de la existencia efectivamente vivida. De esta manera, al lado de la ética, también la retó-

rica aristotélica adquirió importancia, porque sabe de los *pragmata* y los *pathema* y no de «objetos».

Además, para su crítica «existencial» a los conceptos del sujeto y del objeto transcendentales, el joven Heidegger pudo valerse de una manera asombrosa de la ayuda de la crítica aristotélica a la idea del bien de Platón. Así como el bien no es un objeto o principio supremo, sino que se distingue por la multiplicidad de las formas en que se encuentra, así también «el ser» está presente en todo lo que es, aunque al final se encuentre un ente eminente que avala todo ser-presente. La pregunta a la que Aristóteles trata de responder, y con él Heidegger, es la pregunta por el ser como tal. Cuando Heidegger, con este propósito, puso de relieve en la física y la metafísica aristotélicas el ser en su movilidad, el ser en su desocultamiento, no se trataba tanto de hacer afirmaciones sobre las regiones de objetos, sino de fundar toda comprensión de «ser» en la comprensión de la movilidad y toda afirmación verdadera en la comprensión del ser-presente desoculto, o sea, a fin de cuentas, en el ὄν ὡς ἀληθές. Esto no significa un realismo contrapuesto al idealismo subjetivo y en absoluto una teoría del conocimiento, sino que describe la cosa misma, que en tanto ser-en-el-mundo, no «sabe» nada de la «escisión entre sujeto y objeto».

Ahora bien, en el trasfondo de este interés en un Aristóteles no escolástico insiste la vieja pregunta de Heidegger a la teología cristiana de si no habría una autoconcepción del cristiano más apropiada que aquella que ofrece la teología contemporánea. En este sentido su nueva interpretación de Aristóteles sólo es un primer paso en un largo camino del pensamiento. El hecho de que Heidegger se atrevió a recorrerlo conscientemente lo muestra la introducción a sus interpretaciones de Aristóteles, a la que envió en 1922 en forma manuscrita a Natorp, quien me la dio a leer en aquel momento. Era un análisis de la «situación hermenéutica» con miras a una interpretación de Aristóteles. ¿Y con qué comenzó? Con el joven Lutero, justamente aquel Lutero que exigía a todo aquel que quería ser realmente cristiano, que renunciara a Aristóteles, a ese «gran mentiroso». Y luego –lo recuerdo perfectamente, aunque el texto todavía no está editado, pero al parecer conservado al menos en forma mecanografiada y sin las numerosas anotaciones que contenía el ejemplar enviado a Natorp– seguían otros nombres, como los de Gabriel Biel, Pedro Lombardo el maestro de las sentencias, Agustín y finalmente Pablo. No cabe duda, detrás de la iniciativa aristotélica estaba el antiguo y bien probado interés de Heidegger en el mensaje cristiano originario.

Heidegger no creía, ciertamente, que pudiera encontrar una ayuda inmediata en Aristóteles para esta aspiración. Al contrario, el hecho de

que la teología que había aprendido y que seguía apoyándose en la metafísica aristotélica ni siquiera correspondía a los verdaderos motivos del pensamiento griego para él sólo podía extremar aún más la confrontación con este pensamiento. La concepción del tiempo, redescubierta por Heidegger en Pablo, no era en absoluto de carácter griego. Sin embargo, el concepto del tiempo que predominaba en las posibilidades conceptuales de todos los tiempos posteriores desde Agustín a Kant y a Einstein, era el concepto griego del tiempo, que Platón y Aristóteles habían formulado como medida y cantidad del movimiento. Así, en su problema más personal y profundo, el de la espera cristiana del fin de los tiempos, tenía que seguir abierta la pregunta de si la presión del pensamiento griego sobre la experiencia cristiana de la fe no había hecho irreconocible el mensaje cristiano, haciendo que al menos la teología cristiana se volviera extraña a su tarea más propia. De hecho, no sólo fue la doctrina de justificación de Pablo y Lutero lo que adquirió importancia para él, sino que también volvió a considerar la tesis de Harnack sobre la fatal helenización de la teología cristiana. Y, finalmente, no sólo tenía que desconfiar de lo apropiado de su propia educación teológica, sino reconocer además en la herencia griega, que pesaba sobre todo el pensamiento moderno, el origen del aquella confusión sobre el «ser» y la historicidad de la existencia humana que le dictó el lema para *Ser y tiempo*.

En los años decisivos de su desarrollo, en los tiempos de la Primera Guerra Mundial, también le inquietaban precisamente las aporías del pensamiento moderno con las que se había enfrentado en Bergson, Simmel, Lask y sobre todo en Dilthey, y así, para él, lo mismo que para Unamuno, Haecker, Buber, Ebner, Jaspers y muchos otros, el concepto del existir de Kierkegaard se convirtió en la nueva consigna. Gracias a la edición alemana de la editorial Diederichs, los escritos de Kierkegaard llegaron a tener en estos años una nueva influencia. En sus brillantes ensayos Heidegger encontró de nuevo sus temas más propios. No sólo había polemizado desde su posición religiosa contra Hegel, este último y más radical griego, como Heidegger lo había llamado una vez, porque éste había velado la necesidad de decidir «o esto o aquello» propia a la existencia humana. También tenía que convencerle la contraposición explícita del concepto griego del «recuerdo». Porque la categoría kierkegaardiana de la repetición se caracterizaba justamente por el hecho de que quedaba empalidecida como memoria, ilusión de un retorno de lo mismo si no se experimentaba como la paradoja de la historicidad, como la repetición de lo irrepetible, como tiempo más allá de todo tiempo.

La experiencia del tiempo que Heidegger había encontrado en Pablo era la del retorno de Cristo, que no es un retorno que se pueda esperar, y que significa una *parusia*, es decir un advenir y no una presencia. Pero sobre todo los discursos religiosos de Kierkegaard –accesibles en alemán bajo el título «Vida e imperio del amor»– tenían que ser una confirmación para él. En ellos se encuentra la llamativa diferenciación entre el «comprender a distancia» y el comprender simultáneo. La crítica de Kierkegaard a la iglesia apuntaba al hecho de que no tomaba existencialmente en serio el mensaje cristiano y que diluía la paradoja de la simultaneidad incluida en el mensaje cristiano. Si se entendía la muerte de Jesús en la cruz desde la distancia, no se la tomaba verdaderamente en serio, y lo mismo se aplicaba al discurso sobre Dios y sobre el mensaje cristiano de la teología (y la especulación dialéctica de los hegelianos), es decir que los ponía a distancia. ¿Puede hablarse de Dios como de un objeto? ¿No consiste la seducción de la metafísica griega en el hecho de que discurre sobre la existencia y los atributos de Dios como sobre un objeto de la ciencia? Es aquí, en Kierkegaard, donde se hunden las raíces de la teología dialéctica que comenzó en 1919 con el comentario de Barth a la *Carta a los romanos*. Fue por esto que la amistad de Heidegger con Bultmann durante los años de Marburgo implicaba sobre todo un ajuste de cuentas con la teología «histórica» y el propósito de aprender a pensar más radicalmente la historicidad y la finitud de la existencia humana.

En aquellos años, Heidegger se remitía repetidas veces al historiador de la iglesia Franz Overbeck, el amigo de Nietzsche, cuyo escrito polémico sobre el «carácter cristiano de la teología» apelaba a las dudas más íntimas que inquietaban a Heidegger. El texto confirmaba plenamente su experiencia filosófica de la inadecuación del concepto griego de ser para la idea cristiana del *eschaton*, que no es la espera de un acontecimiento venidero. Si en aquella carta a Löwith escribió: «Soy un teólogo cristiano», sin duda quería decir: en contra de ese cristianismo que se arroga la teología de hoy quiero ocuparme de la verdadera tarea de la teología de «encontrar la palabra que es capaz de llamar a la fe y de hacer permanecer en la fe» (palabras que le escuché decir en una discusión teológica en 1923). Pero esta tarea era una tarea del pensar.

La había aprendido no sólo con Aristóteles sino también con Husserl, cuyo excelente análisis de la conciencia del tiempo era casi una demostración de la consecuencia del peso del pensamiento griego. Como discípulo de Husserl estaba inmune contra el peligro de subvalorar la consistencia del idealismo trascendental y de contraponerle un realismo ingenuo apelando a las consignas de la fenomenología. No podía ser cues-

tión de insistir con Pfänder o el joven Scheler en que las cosas son lo que son y que no las produce el pensamiento. Ni el concepto marburguense de la generación ni el discutible concepto de Husserl de constitución tienen algo que ver con el idealismo metafísico del obispo Berkeley o con el problema que para la teoría del conocimiento constituye la realidad del mundo exterior. La intención de Husserl era precisamente hacer trascendentalmente comprensible la «trascendencia» de las cosas, su ser-en-sí y de fundamentarlas, por así decirlo, de manera «inmanente». La doctrina del ego trascendental y de su evidencia apodíctica no era otra cosa que este intento de fundamentación de toda objetividad y validez. Pero precisamente este intento se enredaba en análisis más y más sutiles de la estructura temporal de la subjetividad. Así, la constitución del ego transcendental lleva a formaciones conceptuales tan paradójicas como la constitución de sí mismo del flujo de la conciencia, la autoaparición del flujo, el presente originario o el cambio originario. Para el joven Heidegger podía haber sido la confirmación de que ni el concepto de objeto ni el de sujeto eran aplicables a su problema, la facticidad de la existencia humana. En verdad comenzó su camino partiendo del carácter de ejecución del cuidado del ser-ahí [*Daseinsbekümmerung*] –más tarde llamado cuidado [*Sorge*]– en lugar de partir de la conciencia presentificadora y de determinar la existencia como estado futuro. Por tanto, fue con propósitos teológicos y no por la influencia del historicismo que la historicidad entró en su campo de visión y guió la pregunta por el sentido de «ser».

Mas ¿cómo se podía pensar la teología como ciencia sin abandonar su carácter cristiano y sin meterse de nuevo en la esfera fascinadora de los conceptos de subjetividad y objetividad? Si lo recuerdo bien, ya en los primeros años en Marburgo, Heidegger pensó en la dirección que formuló en la conferencia de Tubinga de 1927: la teología es una ciencia positiva que trata de algo que es, a saber, el ser-cristiano. Hay que definirla como interpretación conceptual de la fe. Así, empero, se ubica más cerca de la química o la biología que de la filosofía. Porque ésta es la única ciencia que no se ocupa de lo que es (algo previamente dado, aunque sólo fuera por la fe), sino del ser: es la ciencia «ontológica».

Se aprecia muy claramente la provocación consciente de esta tesis sobre la teoría de la ciencia. En la fe encontramos también lo creído en la fe; y esto también es susceptible de una interpretación conceptual, si la fe en general lo es. Mas, lo creído por la fe ¿es un objeto o un campo de objetos como las materias químicas o los seres vivientes, o no concierne más bien –como la filosofía– a la totalidad de la existencia huma-

na y de su mundo? Así, por otro lado, Heidegger tiene que sostener forzosamente la constitución ontológica fundamental de la existencia humana, que es el objeto del conocimiento de la filosofía, a modo de un correctivo para la interpretación conceptual de la fe. Ahora bien, la filosofía que ve surgir lo «existencial» de la culpa desde la temporalidad de la existencia, no puede ser más que una indicación formal para el pecado experimentado en la fe.

Heidegger emplea aquí el concepto –como se sabe antes a menudo usado por él– de la «indicación formal» casi como equivalente al «llamar la atención» de Kierkegaard, y seguramente no es erróneo ver en ello la intención, a diferencia del marco apriorístico que las «ontologías» de Husserl pretendían prescribir para las ciencias empíricas, de reconocer por medio de la indicación formal que la ciencia filosófica, si bien puede participar en la interpretación conceptual de la fe –en la teología–, no puede participar en su realización, que es asunto de la fe misma. Detrás de ello estaba sin duda el reconocimiento ulterior de que también la pregunta por el ser finalmente no es una pregunta en el sentido de la ciencia, sino que «repercute en lo existencial».

Como se sabe, incluso esta prudente limitación del apriorismo fenomenológico suscitó las críticas. El carácter de culpa de la existencia ¿es realmente neutral frente a la historia de la fe cristiana e independiente de ella? ¿O el querer-tener-conciencia, o el correr hacia la muerte? Para sí mismo y su fondo de experiencia, Heidegger difícilmente podía o tenía que negarlo, y sólo mantendría que desde cualquier fondo de experiencia humana, la finitud y el «ser-hacia-la muerte» son comprobables y que por eso la interpretación conceptual de la experiencia cristiana ofrece una instrucción para cualquiera.

Ciertamente, toda la confrontación entre teología y filosofía queda bastante mal parada mientras no se resuelva la condición previa fundamental de si, en general, la teología es una ciencia (15), e incluso si la teología es realmente algo impuesto a la fe. Aún más precaria es la cuestión de si la concretización de la ejecución fáctica de la existencia en forma del «cuidado» [*Sorge*] puede conseguir realmente lo que debe, es decir, dejar atrás el carácter anticipatorio de la subjetividad trascendental y pensar la temporalidad como ser. El cuidado es, a fin de cuentas, de la misma manera el cuidar de sí mismo como la conciencia es conciencia de sí mismo. Con razón Heidegger puso de relieve que se trataba de la tautología del ser sí mismo y del cuidado. Sin embargo, con el cuidado, por ser la consecución temporal [*Zeitigung*] más originaria, creía haber superado la estrechez ontológica del decir-yo y de la constitución resultante de la identi-

dad del sujeto. Ahora bien, ¿qué es aquel carácter temporal «auténtico» del cuidado? ¿Acaso no aparece como una consecución temporal de sí misma? «La existencia es *propiamente ella misma* en la singularización originaria de la callada resolución que se exige a sí misma exponerse a la angustia» (§ 64). El Heidegger posterior observó aquí acerca de la «angustia»: «es decir, aclaración [*Lichtung*] el ser en tanto ser» (pág. 247). ¿Podría decir con ello que la existencia se exige exponerse al claro [*Lichtung*]?

Así como el Heidegger posterior ya no quería basar el pensar el ser como tiempo en la analítica trascendental de la existencia y hablaba del «viraje» [*Kehre*] en que se había metido, así también ya no era posible pensar la relación entre filosofía y teología a partir del presupuesto de que aquí se trataba de la relación entre dos ciencias. Ya el texto de la conferencia de Tubinga permite al menos entrever que la teología no sólo estaba definida como ciencia «histórica» en un sentido radicalizado, sino también como «ciencia práctica». «Cualquier afirmación y concepto apela como tal y según su contenido a la existencia creyente del ser humano singular en la comunidad, y *no* sólo retroactivamente a causa de una susodicha "aplicación" práctica.» No es de extrañar que Heidegger termine posteriormente (1964) sus comentarios sobre el «pensar y hablar no objetivadores» con la pregunta de matiz negativo de «si la teología aún puede ser una ciencia, puesto que presumiblemente no debe ser una ciencia en absoluto» (pág. 46).

A fin de cuentas, pues, la dimensión religiosa de Heidegger buscaba su lenguaje no con ayuda de la teología sino a través del distanciamiento de ella y de la metafísica y ontología que la dominaban. Lo encontró, hasta donde le era posible, gracias al nuevo encuentro con Nietzsche y la liberación del habla que experimentó en la interpretación de la poesía de Hölderlin.

Es del todo erróneo pensar que Nietzsche llegara a ser importante para Heidegger por las implicaciones ateas de su pensamiento. Al contrario, el radicalismo de este pensamiento dejaba atrás incluso el propio dogmatismo ateo. Lo que atrajo a Heidegger era la desesperada osadía con la que Nietzsche cuestionaba la metafísica en su conjunto y el concepto teórico de verdad, reconociendo en todas partes la «voluntad de poder». No era la transvaloración de todos los valores –esto le parecía un aspecto superficial de Nietzsche–, sino el hecho de que el ser humano estaba pensado, en general, como ser que establece y aprecia los valores. Fue la hora de nacimiento de la conocida expresión heideggeriana del pensamiento «calculador» que lo calcula todo con miras a su valor y que se convirtió en forma de la técnica y las instalaciones técnicas del ser-en-el mundo

en el destino de la cultura humana. Lo que en Nietzsche se describe como el auge del nihilismo europeo, Heidegger no lo entiende, por tanto, como el proceso de una desvalorización de todos los valores sino, al contrario, como el establecimiento definitivo del pensar en valores, y esto lo llama el «olvido del ser».

A Nietzsche no le considera sólo como el diagnosticador del nihilismo: en la nada el ser llega a hacerse visible. Así, en *Caminos de bosque*, menciona al hombre loco que no cree en Dios y que se mezcla entre la muchedumbre en el mercado gritando: «¡busco a Dios, busco a Dios!», y que sabe que «nosotros lo hemos matado». El buscador de Dios, este es el acento de Heidegger, «sabe» de Dios; los que tratan de demostrar su existencia son los que de este modo lo matan. Porque el buscar presupone un echar de menos y el echar de menos implica un saber de lo ausente, sin duda, pero lo ausente no es no ser. Es «ahí» en tanto ausente.

Fue esto lo que Heidegger redescubrió en Hölderlin: el canto al ser-ahí de los dioses desaparecidos. Para Hölderlin, el último de los dioses del mundo antiguo era Cristo, el último que había morado «entre los hombres». Desde entonces no tenemos más que la huella de los dioses que huyeron: «Pero aún así tenemos mucho de lo divino...».

Este fue el modelo según el cual Heidegger intentó pensar, es decir, no en el sentido de la metafísica ni de la ciencia, para pensar de nuevo y para pensar el pensamiento. Así como se sabe de lo divino sin comprender y reconocer a Dios, también el pensar el ser no es un comprender ni un tener o dominar. Sin querer forzar el paralelismo con la experiencia de Dios y el retorno de Cristo, aunque así se lo podría pensar más acertadamente, se puede decir que también «ser» no sólo es más que mera «presencia» (para no hablar de «presentificación»), sino que es igualmente «ausencia», una forma del «ahí» en la que se experimenta además del «hay eso» también la privación, la retirada, el contenerse. «A la naturaleza le gusta esconderse». Esta palabra de Heráclito atrajo a Heidegger a menudo. No invita al ataque y a la penetración, sino a la espera; y Rilke tenía razón cuando lamentaba en su *Malte* y en sus *Elegías* la incapacidad de esperar. Así, el Heidegger tardío habla del recordar [*An-Denken*] que no es sólo pensar en algo que fue una vez, sino también en algo venidero que hace que uno ya lo piensa, aunque venga «como el ladrón por la noche».

Lo que se prepara en este pensamiento no es una ontología y mucho menos una teología. Y sin embargo quisiera recordar para terminar que Heidegger –al pensar la poesía de Hölderlin– dijo una vez que la pregunta: ¿Quién es Dios? era demasiado difícil para los seres humanos. Como mucho serían capaces de preguntar: ¿Qué es Dios?, y de esta manera seña-

laba la dimensión de lo sagrado y de lo ileso y dijo: «La pérdida de lo sagrado y de lo ileso es tal vez la verdadera desgracia de nuestro tiempo». Tal vez quería decir que no podemos acceder a Dios porque hablamos de Dios de una manera que nunca puede ayudar a la autocomprensión de la fe. Pero esto es asunto de los teólogos. Mi asunto, el del filósofo –así podría haberlo dicho Heidegger con razón y para todo el mundo, no sólo para cristianos o teólogos–, es advertir de que los caminos tradicionales del pensar no son suficientes.

14. SER, ESPÍRITU, DIOS

Quien alguna vez se sintió tocado por el pensamiento de Martin Heidegger, ya no puede leer las palabras fundamentales de la metafísica, nombradas en el título de esta contribución, de la manera como lo hizo la tradición de la metafísica misma. Se podía considerar que la afirmación de que el ser es espíritu estaba en consonancia con los griegos y con Hegel, y como el Nuevo Testamento nos dice que Dios es espíritu, para el pensamiento de la Edad Moderna, la tradición occidental quedó unida en torno a una cuestión de sentido que se sostiene en sí misma. Sin embargo, este pensamiento de la Edad Moderna se ve desafiado y cuestionado desde que la ciencia moderna, con su ascetismo metodológico y los parámetros críticos que estableció, impuso un nuevo concepto de conocimiento. El pensamiento filosófico no puede pasar por alto su existencia y, no obstante, tampoco puede integrarlo realmente. La filosofía misma ya no es el conjunto de nuestro saber ni un todo que sabe. Así, después del canto del gallo del positivismo, puede ser que hoy a muchos les parezca que, en general, la metafísica no es digna de crédito, y que tal vez vean, con Nietzsche, los esfuerzos de Hegel, Schleiermacher y otros como meros intentos de retrasar lo que Nietzsche llamó el nihilismo europeo. No se podía prever que esta metafísica volvería a cargarse con la tensión que en su propio preguntar parecía haber llegado a un final, de modo que continuaría existiendo a partir de aquel tan sólo como una instancia correctiva para el pensamiento moderno. Todos los intentos de renovar la metafísica que se iniciaron en el siglo XX, tal vez hayan tratado a su manera –como lo hizo la larga serie de quienes formularon conceptos y crearon sistemas desde el siglo XVII– de reconciliar la ciencia moderna con la antigua metafísica; pero el hecho de que la metafísica misma volviera a estar en cuestión, que pudiera plantearse de nuevo su pregunta, la pregunta por el ser, como si nunca se hubiera planteado, después de la respuesta que había pesado sobre ella durante dos mil años, esto era algo imprevisto. Por

eso, cuando el joven Heidegger comenzó a causar la primera fascinación porque en sus clases se escuchaba un tono desacostumbrado que recordaba a Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche y todos los otros críticos de la filosofía de cátedra, y aún cuando apareció *Ser y tiempo*, donde él había puesto con mucho énfasis toda esta orquestación al servicio de la reanimación de la cuestión del ser, se le seguía incluyendo más entre estos críticos de la tradición que en la tradición misma.

Esto no era de extrañar, dado que el joven Heidegger mismo había escogido como lema la destrucción de la metafísica y había advertido a sus propios alumnos de no ubicarlo en la serie de los «grandes filósofos». «Soy un teólogo cristiano», escribió en 1921 a Karl Löwith.

Esto podría haber mostrado que era, una vez más, el cristianismo lo que desafió y alentó el pensamiento de este hombre, que a través de él hablaba, una vez más, la vieja trascendencia y no el moderno secularismo. Pero él era un teólogo cristiano quien, para hacer justicia a lo que significaba creer, quería saber cosas mejores que las que le ofrecía la teología moderna. Pero, al lado de tantos otros que se sentían empujados por el mismo deseo y que, como hombres modernos, no podían abandonar el suelo de la ciencia, ¿por qué, en realidad, no era un teólogo cristiano sino que llegó a ser un pensador? Porque era un pensador. Porque era el pensamiento lo que trabajaba dentro de él. Porque la pasión de pensar le hacía estremecerse, tanto por la fuerza con la que le dominaba como por la osadía de las preguntas que le obligaba a plantear.

No era en absoluto un teólogo cristiano: hablar de Dios, para esto no se sintió autorizado. Mas, lo que debía ser hablar de Dios, y que no era pertinente hablar de Él tal como la ciencia hablaba de sus objetos, estas eran las cuestiones que le inquietaban y que le señalaban el camino del pensamiento.

Pensar es reflexionar sobre lo que se sabe. Es sentirse movido en una y otra dirección por pensamientos, posibilidades, sugerencias, dudas y nuevas preguntas. Había especialmente dos sugerencias sobre las que Heidegger tuvo que reflexionar desde muy joven, porque no las podía simplemente aceptar ni tampoco rechazar: las de Aristóteles y Hegel. Él mismo habló de la significación que Aristóteles adquirió para él y de que muy pronto orientó su camino, porque los múltiples significados del ser que Aristóteles había distinguido, se juntaron para él en una unidad que tenía que existir. El desafío que significó para él la filosofía de Hegel, y que llamó el más poderoso «sistema de una concepción histórica del mundo», lo manifiesta el final de su libro sobre Duns Scotus: Hegel le marcó la amplitud de la tensión entre ser y espíritu, en la que se situaba –por hablar con

el joven Heidegger– «la comprensión viva de Dios, el espíritu absoluto» en la era de la metafísica. Se trataba de encontrar la medida de esta amplitud de tensión, no para encontrar en ella la respuesta a la propia pregunta, sino para averiguar qué era lo que había que preguntar con el fin de que esta pregunta no volviera a entenderse a sí misma de manera equívoca empujando así a un querer saber erróneo. Se trataba de cuestionar la pregunta por el ser que había planteado la metafísica, que llegó a la respuesta de comprender el ser como ente y, además, el ser como espíritu. Y como toda pregunta surgida de la reflexión, aquí la pregunta de Heidegger se estaba buscando a sí misma.

La amplitud de la tensión que él exploraba al cuestionar la metafísica era en sí misma algo enigmático: el tiempo. No era el parámetro de nuestro medir que aplicamos cuando queremos determinar lo ente que nos sale al encuentro en nuestra experiencia temporal, sino lo que constituye el ser mismo como tal: presencia [*Präsenz*], estar-aquí [*Anwesenheit*], actualidad [*Gegenwärtigkeit*]. Los diversos significados de lo ente que Aristóteles había distinguido encontraban así su verdadero fondo, y fue gracias a la demostración de este fondo que las interpretaciones heideggerianas de Aristóteles llegaron a tener su propia evidencia, y ello hasta tal punto que Aristóteles se le acercó a uno casi físicamente. Estas interpretaciones constituyeron una auténtica interrogación filosófica, porque otorgaron fuerza a Aristóteles, le hicieron fuerte frente a toda la tradición de la metafísica y sobre todo frente a sus derivaciones en el pensamiento subjetivista de la Edad Moderna. Lo que verdaderamente yace en el fondo, la presencia permanente de la «substancia», el sostenerse-a-sí-mismo-en-su-ser de la entelequia, el mostrarse a sí mismo de lo «verdadero» articulan la fuerza de esta respuesta aristotélica que piensa el ser como presencia. Pero también era una sugerencia el grandioso esfuerzo de Hegel por el concepto, por pensar el ser como espíritu y no como el objeto cuya objetividad es captada o constituida por la subjetividad de la conciencia: la historicidad del espíritu, su caer en el tiempo, esta tentación errónea [*Beirrung*] de una conciencia histórica que se refleja a sí misma, parecía elevarse, en la presencia del espíritu que se sabe a sí mismo, por encima de toda particularidad de la conciencia subjetiva y concluirse en sí misma. Como último griego, Hegel piensa el ser en el horizonte del tiempo como presencia omniabarcadora. El *logos* del ser, por el que habían preguntado los griegos, la razón en la historia, por la que había preguntado Hegel, constituían los dos grandes hemisferios de este universo espiritual.

Se subestimaría la tarea de superar la metafísica que Heidegger se impuso si no se apreciara primero en qué medida un tal preguntar por

el carácter temporal del ser eleva a la propia metafísica al nivel de su pleno vigor y de una nueva actualidad, que supera el pensamiento subjetivista de la Edad Moderna. Había la *analogia entis* que no admitía un concepto general del ser; pero también había la analogía del bien y la crítica aristotélica a la idea platónica del bien, en las que el carácter general del concepto topa con su límite esencial. Desde temprano, eran los testigos principales del propio intento heideggeriano de pensar. Y, además, la posición ontológica primordial del «ser-verdad» (ὂν ὡς ἀληθές), del *nous*, que Heidegger extrajo de su lectura del último capítulo de la Metafísica Θ, permitió ver el ser como la presencia de lo que está aquí, como la esencia. Así, la autoconciencia con su inmanencia reflexiva perdía la primacía que había tenido desde Descartes y el pensamiento recuperaba su dimensión ontológica de la que estaba privado por la filosofía de la conciencia de la Edad Moderna.

También el concepto hegeliano de espíritu recobraba su sustancia a la luz de la pregunta por el ser que se planteaba nuevamente. Este concepto atraviesa en cierto modo una «desespiritualización». Al desplegarse dialécticamente en su camino a sí mismo, el espíritu es pensado de nuevo en la manera originaria como *pneuma*, como aliento de la vida, que sopla a través de todo lo extenso y distribuido o, para hablar en términos de Hegel: que mantiene reunida en sí, como sangre general, la circulación de la vida. Aunque se piensa este concepto general de la vida en la cumbre de la modernidad, es decir, con miras a la autoconciencia, sin embargo implica al mismo tiempo una superación explícita del idealismo formal de la autoconciencia. La esfera común que impera entre los individuos, el espíritu que los une, es el amor: el yo que es tú, el tú que es yo, y el yo y el tú que somos nosotros. Desde ahí Hegel no sólo encontró un acceso a la existencia suprasubjetiva de la realidad social por entenderla como espíritu objetivo –un concepto que hasta hoy predomina en las ciencias sociales, sea cual sea su interpretación–, sino además un concepto concreto de verdad, que se muestra, más allá de todos los condicionamientos, como lo absoluto en el arte, la religión y la filosofía. El concepto griego de *nous*, razón y espíritu, queda como la última palabra del sistema de la ciencia de Hegel. Para él es la verdad del ser, la esencia, lo que quiere decir lo presente y el concepto, esto es, la mismidad de lo presente que todo lo comprende en sí mismo.

La fuerza de esta respuesta de la metafísica, que se extiende de Aristóteles a Hegel, es más poderosa que la frívola apelación que se suele hacer a lo que Heidegger llamó la superación de la metafisica. Heidegger siempre se defendió contra la pretensión de entender esto en el sentido de que

la metafísica haya quedado superada y descartada. Si su pregunta cuestiona la pregunta de la metafísica por el ser y hace consciente el horizonte del tiempo en el que se puede pensar el ser, reconoce precisamente que en la metafísica hay una primera respuesta, un aceptar el desafío que el ser representa en forma de lo ente en su conjunto. La pregunta que inauguró el intento del pensamiento de Heidegger, también permitió que la respuesta de la metafísica hablara de una manera nueva.

Heidegger mismo vio *Ser y tiempo* únicamente como una primera preparación para este tipo de pregunta por el ser. Lo que ocupaba el primer plano en su obra era sin duda algo diferente: su crítica al concepto de conciencia de la fenomenología trascendental. Esta crítica estaba en concordancia con la crítica contemporánea al idealismo, iniciada por Karl Barth, Friedrich Gogarten, Friedrich Ebner y Martin Buber, y se ejerció a modo de una renovación de la crítica kierkegaardiana al idealismo absoluto de Hegel. La frase: «La esencia del ser-ahí yace en su existencia» se entendía como una afirmación de la primacía de la existencia frente a la esencia, y de este malentendido idealista del concepto «esencia» surgió el existencialismo de Sartre, este producto intermedio compuesto de motivos especulativos de Fichte, Hegel, Kierkegaard, Husserl y Heidegger, que se reunían en Sartre en una filosofía moral y una crítica social de nuevo ímpetu. A la inversa, Oskar Becker intentó definir *Ser y tiempo* en el sentido inocuo de otra concretización más de la posición básica del idealismo trascendental de las *Ideas* de Husserl. La paradoja heideggeriana de una hermenéutica de la facticidad no significa, ciertamente, una interpretación que pretenda «comprender» la facticidad como tal; sería un verdadero contrasentido querer comprender, pese a todo, lo nada-más-que-fáctico, lo cerrado a todo «sentido». Hermenéutica de la facticidad quiere decir más bien que hay que entender la existencia misma como la ejecución de la comprensión y la interpretación y que en ello reside su característica ontológica. Oskar Becker incluyó esto en la concepción filosófica trascendental del programa fenomenológico de Husserl y lo diluyó convirtiéndolo en una fenomenología hermenéutica. Pero incluso cuando se tomaba en serio la pretensión de Heidegger de concebir la analítica existencial de la existencia como ontología fundamental, podía entender todo esto aún dentro del horizonte de las preguntas de la metafísica. Visto así, no podía representar otra cosa que una especie de contrapartida a la metafísica clásica o una transformación de ésta, una metafísica finita fundada en una radicalización existencial de la historicidad. De esta misma manera, en efecto, en su libro sobre Kant de 1929, también el propio Heidegger trató de integrar el aspecto crítico en

Kant, que había motivado a éste a rechazar la transformación fichteana de su obra.

Esta posición tenía que parecer sin duda como un rechazo de la metafísica clásica. Pues ésta se fundamenta en el intelecto infinito, el *nous* o espíritu, en el que la verdad del ser se presenta como la esencia a la que todo lo que es está coordenado en su sentido de ser.

Ahora, en cambio, lo eterno parecía fundamentarse en lo temporal, la verdad en la historicidad, con lo que la secularización de la herencia cristiana, que podía verse en la síntesis dialéctica del espíritu absoluto de Hegel, quedó superada por la resolución en dirección a la nada. Se comenzaron a buscar tendencias anímicas existenciales más positivas, menos incómodas que la angustia de la muerte o se intentó superar nuevamente la desesperación mundana con la esperanza cristiana. Pero de este modo, tanto desde la primera como desde la segunda de estas orientaciones, se comprendió mal el impulso de pensamiento que había detrás de todo el intento heideggeriano. Lo que le importaba a Heidegger desde siempre era el «ahí» en el ser-ahí del ser humano, esta distinción de la existencia de encontrarse fuera de sí y expuesta como ningún otro ser viviente. Mas, este estar expuesto significa, como lo explica la «Carta sobre el humanismo», dirigida a Jean Beaufret –y estoy contento de saber que el destinatario de esta carta está entre mis oyentes–, que el ser humano en cuanto tal está en lo abierto de tal modo que finalmente se encuentra incluso más cerca de lo más lejano, de lo divino, que de su propia «naturaleza». La «Carta sobre el humanismo» habla de lo «extraño de los seres vivientes» y de «nuestro profundo parentesco físico con el animal, apenas del todo pensable».

Heidegger se propuso pensar este «ahí» dentro de una larga historia de sufrimiento de la pasión filosófica. Es una historia de sufrimiento también en la medida en que la inusual, originaria y osada fuerza especulativa del lenguaje de Heidegger tenía que luchar contra una resistencia a menudo inmensa del lenguaje que se oponía siempre de nuevo. Él mismo lo calificó como el peligro que acompañaba sus caminos de que el pensamiento –también en sus propios intentos de pensar– recayera en el lenguaje de la metafísica y el modo de pensar predeterminado por su conceptualidad. Pero había algo más que esto. Era el lenguaje mismo, el suyo y el de todos nosotros, con el que Heidegger tenía que forcejar a menudo violentamente para obtener de él la expresión buscada.

Sin duda es correcto decir que el lenguaje y los conceptos de la metafísica dominan todo nuestro pensamiento. Este fue el camino que había recorrido el pensamiento griego que creó la metafísica: interrogar la afir-

mación, la frase, el juicio, acerca de su contenido objetivo para verificar, al final, en el reflejo de la frase definitoria, el ser de lo ente, el qué del ser o la esencia. Y, sin duda, fue uno de los grandes resultados de la indagación de Heidegger el haber reconocido en esta temprana respuesta de la metafísica el origen de todas las clases del querer saber que se han plasmado en la ciencia occidental, en su ideal de objetividad y en la cultura técnica mundial basada en él. También se puede ver que el grupo lingüístico al que pertenece el griego y del que surgió el pensamiento europeo, ejerció el efecto de una preformación de la metafísica. Debido al hecho de que la lengua griega distinguía el sujeto de sus predicados, tenía una predisposición para pensar la substancia y sus accidentes, y de esta manera el pensamiento europeo, ya por la protohistoria misma de su lengua, estaba predeterminado para su propio destino de desarrollar la metafísica y la lógica y finalmente las ciencias modernas. Parece casi ineludible pensar la lengua, cualquiera que fuese, en el sentido de hacer presente, y la razón en el sentido de que percibe lo presente o lo presentificado y que lo guarda como algo común a todos, ya sea en forma de ecuaciones matemáticas, de cadenas de deducciones necesariamente concluyentes, de parábolas veladas o proverbios y dichos sabios.

Así resulta patente que Heidegger, también en su intento de incorporar en el lenguaje el acontecimiento del «ahí», que es lo primero que abre un espacio a todo pensar y hablar, trate de articularlo por medio del concepto aunque procura evitar el lenguaje de la metafísica. También él no puede dejar de hablar de la esencia de las cosas –distanciándose de las ciencias en su manera empírica de captar el mundo– sin que la «esencia» lleve en este empleo de la palabra el nuevo acento verbal del «estar presente», que el intento de pensar el ser como tiempo otorga a la palabra. También en Heidegger se comprueba lo que Eugen Fink observó primero en Husserl, que ciertos conceptos básicos del pensamiento a menudo permanecen sin tematizar y que sólo están en uso de manera operativa. Pero por eso no es menos cierto que, en el progreso de su pensamiento, todo el esfuerzo de Heidegger estaba destinado al propósito de resistir la tentación de adaptarse al lenguaje de la metafísica y de soportar la penuria lingüística a la que se vio sometido debido a la pregunta por el ser, que ya no era el ser de lo ente.

Esto se expresa primero en el distanciamiento respecto de su autocomprensión trascendental en su ontología fundamental, que aún había mantenido en *Ser y tiempo*. Aunque la estructura fundamental de la temporalidad de la existencia humana era capaz de abarcar todas las características temporales de lo ente –lo contingente, lo necesario, lo pasajero y

lo eterno– como condición de su posibilidad, el ser que constituye el propio ser-ahí, el ser de este «ahí», no era a su vez otra condición trascendental de la posibilidad de la existencia. El ser mismo es lo que acontece cuando el ser-ahí es o, como Heidegger se expresó en una primera formulación: «cuando el primer ser humano levantó la cabeza». Cuando Heidegger usó esta expresión por primera vez al comenzar su docencia en Marburgo, nosotros discutimos durante semanas si con este primer ser humano se había referido a Adán o a Tales. Se ve que entonces aún no habíamos avanzado mucho en nuestra comprensión.

Ahora bien, para poder escapar a la autocomprensión trascendental, el pensamiento europeo no proporcionaba apenas medios conceptuales. Heidegger encontró metáforas elocuentes con ayuda de las cuales halló un nuevo sentido en los conceptos fundamentales lógicos y ontológicos de la metafísica, como el ser y el pensamiento, la identidad y la diferencia. Habló del claro [*Lichtung*], de la exteriorización o libramiento [*Austrag*], del acontecimiento, y trató de reconocerse en aquello que transparentaba a través de los testimonios más tempranos del pensamiento griego, que relacionamos con los nombres de Anaximandro, Parménides, y Heráclito. Fueron los primeros pasos en el camino a la metafísica clásica con los que estos pensadores incipientes intentaron enfrentarse al desafío al que su pensamiento tenía que responder: el gran desafío del «ahí».

Algo de ello tuvo su resonancia también en la doctrina teológica judeo-cristiana de la Creación, como, en general, en el pensamiento formado a partir del Antiguo Testamento, que experimentó la escucha de la voz de Dios o su muda negación y que se volvió mucho más receptivo para el «ahí» (y su oscurecimiento) que para la configuración articulada y el contenido concreto de lo que es ahí. Por eso significó una verdadera fascinación para Heidegger cuando vio cómo Schelling, en su especulación teosófica sobre el fundamento en Dios y la existencia en Dios, trató de captar conceptualmente el misterio de la revelación. El don asombroso de Schelling de obtener y probar los conceptos básicos de este acontecimiento a partir de la existencia humana hacía visibles unas experiencias existenciales que señalaban más allá de toda metafísica espiritualista. Fue en este punto en que pudo despertarse la simpatía de Heidegger también por el pensamiento de Jaspers, quien vio la ley del día limitada por la pasión de la noche. No obstante, ni del primero ni del segundo se podía obtener algo para librarse del lenguaje de la metafísica y de sus consecuencias inherentes.

El verdadero paso en dirección a su propio lenguaje se abrió para él en un nuevo reencuentro con Friedrich Hölderlin, a cuya poesía siem-

pre se había sentido cercano, no sólo como paisano del poeta, sino también como su coetáneo en la Primera Guerra Mundial, puesto que fue en este tiempo en que se llegó a conocer al Hölderlin tardío. La obra poética de Hölderlin le acompañaría desde entonces como una orientación constante en su búsqueda de un lenguaje propio. Esto se mostró no sólo en el hecho de que diera a conocer sus propias interpretaciones de Hölderlin (1936) después de haber reconocido su error político. También se manifestó cuando, también en 1936, comenzó a comprender la obra de arte como un peculiar acontecer de la verdad y trató de pensarla en el campo de tensión entre el mundo y la tierra. El hecho de que «tierra» se empleara aquí como un concepto filosófico fue una novedad casi chocante. También el análisis heideggeriano del concepto de mundo, al que diferenció de la estructura del ser-en-el-mundo para esclarecerlo a partir de las conexiones de remisión del estar-a-la-mano como la mundanidad del mundo, fue sin duda un nuevo giro en la tradición filosófica del concepto de mundo. Este giro condujo del problema cosmológico a su correspondencia antropológica. No obstante, tenía sus precedentes en la teología y la filosofía moral. Mas, el que la «tierra» se convirtiera en tema de la filosofía, este recargar una palabra de carga poética para convertirla en una metáfora conceptual central significaba una verdadera novedad. Como concepto contrapuesto a «mundo», «tierra» no era un campo de referencia puramente orientado al ser humano. El giro atrevido, que abrió nuevos caminos al pensamiento, significaba que sólo en el juego conjunto de tierra y mundo, en la relación recíproca de la tierra que abriga y que oculta y el comienzo del mundo se podía obtener un concepto filosófico del «ahí» y de la verdad. Hölderlin había permitido al pensamiento de Heidegger que comenzara a hablar.

En el fondo fue esto lo que Heidegger había buscado desde temprano. Lo que le importaba era la cuestión del ser. Desde sus comienzos como docente, uno de los puntos en que Heidegger insistió fue que el concepto griego de *aletheia*, de desocultamiento, de verdad, caracterizaba el ser de lo ente mismo y que no tenía su lugar únicamente en el comportamiento humano –en el juicio– acerca de lo ente. El lugar de la verdad no es en absoluto el juicio. Esto significaba una profundización ontológica del concepto lógico y teórico cognoscitivo de verdad, pero además señalaba en dirección a una dimensión del todo nueva. Este concepto privativo de *aletheia*, este robo que saca lo oculto de la oscuridad a la luz –y que en última consecuencia llevó a la tendencia ilustrada de la ciencia europea– requiere un sostén en lo opuesto si realmente ha de corresponder al ser. El mostrarse de aquello que es, de aquello que se muestra

como lo que es, implica, cuando es, un contenerse y retenerse. Sólo así lo ente que se muestra adquiere el peso del ser. Conocemos de nuestra propia experiencia existencial cuán fundamentalmente el «ahí» del ser-ahí humano está vinculado a su finitud. Lo conocemos como la experiencia de la oscuridad en la que estamos como pensantes y en la que siempre vuelve a sumergirse aquello que sacamos a la luz. Lo conocemos como la oscuridad de la que venimos y a la que vamos. Pero esta oscuridad no sólo es la oscuridad que se opone al mundo de la luz. Somos oscuros para nosotros mismos, y esto significa que somos. Esto constituye también el ser de nuestro ser-ahí.

Finalmente, tierra no es sólo aquello que los rayos de luz no pueden penetrar. La oscuridad que oculta es igualmente lo que resguarda, desde donde todo irrumpe a la luz, como la palabra desde el silencio. Lo que Kierkegaard contrapuso a la autotransparencia del saber absoluto, la existencia, y lo que Schelling había designado como lo impensable *a priori*, lo que precede a todo pensamiento, pertenece a la verdad del ser mismo. Para Heidegger, el invocar la tierra de Hölderlin se convirtió en el símbolo poético de ello.

Fue en el contexto de la pregunta por el origen de la obra de arte donde Heidegger señaló por primera vez la función ontológico-constitutiva y no sólo privativa y limitadora de la tierra. Aquí era palpable que la interpretación idealista de la obra de arte no era capaz de dar cuenta de su verdadero y definitorio modo de ser: el de ser una obra, el erguirse o levantarse como un árbol o una montaña y, sin embargo, ser lenguaje. Este «ahí» de la obra que casi nos aplasta con su presencia que se sostiene en sí misma, no sólo se comunica a nosotros. Nos pone del todo fuera de nosotros y nos impone su propia presencia. Ya no queda nada de un objeto que está frente a nosotros y del que pudiéramos apoderarnos, conociéndolo, midiéndolo, disponiendo de él. Es mucho antes un mundo en el que nosotros mismos nos vemos absorbidos que algo con lo que nos encontramos en nuestro mundo. Así resulta ser, con un énfasis especial, el acontecimiento del «ahí» en el que nos encontramos expuestos.

Desde este punto se perfilan nítidamente dos pasos ulteriores que el pensamiento de Heidegger tenía que dar. Si la obra de arte no es un objeto mientras habla como obra de arte y no está desplazada a otras relaciones como las del comercio y del tráfico, también hay que tomar conciencia, finalmente, de que también la cosa que es nuestra, mientras no está trasladada al mundo del hacer y del mercado, posee un carácter mundano originario y, por tanto, el centro de su propio ser. Los poemas de Rilke sobre las cosas nos dicen algo acerca de ello. Este ser de la cosa no

se agota en lo que puede constatar en ella un acceso objetivo a través de la medición y la estipulación. En la cosa queda integrada y presente el conjunto de un contexto de vida al que nosotros también pertenecemos. Frente a ella, siempre estamos un poco en la posición del heredero, al que la cosa pertenece como legado de un pariente, ya sea que proceda de una vida ajena o de la nuestra propia.

En qué medida cada uno experimenta el estar en casa en su mundo como un estar en casa en tales mundos de obras y cosas queda del todo claro en el estar en casa en la palabra, que es el hogar más íntimo de todos los hablantes. También la palabra, aunque funciona como medio de comunicación, no es solamente esto. No es puramente una cosa intermedia que remite a algo diferente y que se toma como signo para dirigirse a otro asunto. Como palabra singular o unidad del discurso, más bien es aquello en lo cual nosotros mismos estamos tan perfectamente en casa que ni siquiera somos conscientes de nuestro morar en la palabra. Pero cuando se sostiene en sí misma como obra, en el poema y en el pensamiento concentrado en sí mismo, también para nosotros resulta ser plenamente lo que en el fondo siempre es. Nos tiene presos. Detenernos en ella significa dejar que exista y mantenernos a nosotros mismo en el «ahí» del ser.

Esto suena como si se tratara de algo que se encuentra a una distancia estelar de lo que orienta los caminos cotidianos de la existencia actual del ser humano. ¿No son precisamente los fenómenos marginados y privados de toda legitimidad en nuestro mundo en los que se prueba para este pensamiento la experiencia del ocultar, desocultar y resguardar? El mundo de la obra de arte es como un mundo pretérito o que está pasando y se rehúsa, que se encuentra sin lugar en nuestro propio mundo. Una cultura estética moribunda, a la que debemos sin duda la agudización de nuestros sentidos y de nuestra receptividad espiritual, tiene más bien el carácter de una zona reservada que el de pertenecer a nuestro mundo en el que se pueda estar en casa. El que las cosas pierdan más y más su rango de ser y de vida y que queden barridas por la marea de mercancías y por la avidez de seguir la última moda es un rasgo básico determinante de la era industrial en que vivimos y que forzosamente se va intensificando en medida creciente. Incluso el lenguaje, esta propiedad más flexible y adaptable de cualquier hablante, se está anquilosando más y más en estereotipos y se ajusta a la general nivelación de la vida. Así, podría parecer como si la orientación de Heidegger, gracias a la cual para él la pregunta por el ser se llena con un contenido demostrable, en realidad no fuera más que la evocación de mundos en desaparición o pretéritos.

Sin embargo, cualquiera que conozca a Heidegger sabe que el *pathos* revolucionario de su pensamiento estaba bien lejos de considerar que los respetables esfuerzos de conservar lo que está desapareciendo tuviesen una verdadera importancia para penetrar con el pensamiento el acontecer de nuestro mundo. Lo que distingue su pensamiento es precisamente el radicalismo y la osadía con los que interpretó la deriva de la civilización occidental hacia la cultura técnica generalizada de hoy como nuestro destino y como la evolución consecuente de la metafísica occidental. Esto significa, empero, que para su pensamiento no contaban todas aquellas simpáticas desaceleraciones de este gigantesco proceso del calcular, de la habilidad y del emprender, a las que llamamos vida cultural, sino que precisamente el radicalismo más atrevido de la planificación y la proyección contaba para él como lo que es, como la respuesta del destino de nuestro tiempo al desafío con el que se enfrenta el ser humano. Con mayor seriedad que cualquier otra ocupación humana se hace cargo del estar expuesto en el mundo del ser humano. Heidegger anticipó hace mucho tiempo lo que hoy comienza a penetrar poco a poco la conciencia general: que la humanidad, con el osado empleo del dominio técnico en el que se ha instalado, responde a un reto ineludible al que está expuesto. Heidegger llama a este reto el ser, y al camino de la humanidad bajo el signo de la civilización técnica lo llama el camino al más extremo olvido del ser. Así como la metafísica se había instalado en el ser de lo ente, en el qué del ser o la esencia, obstruyendo [*verstellen*] así alrededor suyo su propio estar expuesto en el «ahí», así también la técnica actual lleva la instalación del mundo hasta el mayor extremo y precisamente así se convierte ella misma en aquello que mejor permite aprender lo que es.

Mas todo olvido conlleva, sin duda, la presencia oculta de lo olvidado. Al lado del olvido del ser camina, en cierto modo, la presencia del ser, centelleando esporádicamente en el momento de la pérdida y al cargo de la cual está, de manera continua, la Mnemosyne, la musa del pensamiento. Esto se aplica incluso a un pensamiento que considera el más extremo olvido del ser hacia el que tiende nuestro presente como el destino del ser mismo. Así, Heidegger llamó su propio pensar anticipado, dedicado a lo que es, al mismo tiempo el paso atrás, que intenta volver a pensar el comienzo en tanto comienzo. Pensar anticipadamente no significa planificar y calcular, estipular y administrar, sino pensar lo que es y lo que será. Por eso, pensar anticipadamente también significa necesariamente pensar retrospectivamente el origen del cual parte hasta el más remoto paso posible de tal modo que aún se lo pueda entender como consecuencia de este origen. Pensar siempre es pensar el origen. Si Heidegger inter-

preta la historia del pensamiento filosófico como la historia del cambio del ser y de las respuestas del pensamiento al desafío del ser como si el conjunto de nuestra historia filosófica no fuera nada más que un creciente olvido del ser, lo hace a pesar de que precisamente él sabe que todos los grandes intentos del pensamiento tratan de pensar lo mismo. Son esfuerzos de no perder de vista el origen, de asumir el reto del ser y responder a él. En este sentido, si se quisiera recorrer la historia del recuerdo del ser, no sería preciso contar otra historia. Es la misma historia. El recuerdo del ser es el pensamiento que acompaña el olvido del ser. Continuamos entregados a la participación en una comunidad que conecta todos los intentos del pensar. Heidegger vio claramente que hay una conversación que nos une a todos. Precisamente por eso –y de manera cada vez más decidida– puso con su propia contribución los hitos, con el fin de que nos guíen de tal manera en el camino de la historia del ser que es nuestro destino, que nos lleven de todas maneras a la abertura de esta pregunta específica.

Él no terminó esta conversación, ya se llame la de la metafísica, de la filosofía o del pensar. Tampoco encontró él mismo una respuesta a su pregunta inicial –que hizo progresar todo su pensamiento–, de cómo se podría hablar de Dios sin rebajarlo a un objeto de nuestro saber. Sin embargo, él planteó su pregunta de manera tan abierta que ningún Dios de los filósofos y tal vez incluso ningún Dios de los teólogos podía ser una respuesta, y que tampoco podemos pretender encontrar una respuesta. Consideraba al poeta Friedrich Hölderlin como su interlocutor más íntimo en el diálogo que configura el pensamiento. Su lamento del abandono y su invocación de los dioses desaparecidos, pero también su saber de que «aun así recibimos mucho de lo divino» eran para él como una garantía de que el diálogo del pensamiento encuentra su interlocutor, incluso en la noche del mundo que se acerca, en la completa privación de una patria y en la lejanía de Dios. Todos participamos en esta conversación. La conversación sigue, porque sólo en la conversación puede formarse y seguir formándose el lenguaje en el que –aun en un mundo más y más alienado– estamos en casa.

HEIDEGGER Y LA ÉTICA

15. ¿HAY UNA MEDIDA EN LA TIERRA?

(W. Marx)

Seguir pensando a Heidegger es la tarea de todos aquellos que recibieron de él un verdadero impulso para pensar y que no se conforman con repetir sus pensamientos en su propio lenguaje. Esto no es fácil, como tampoco era fácil en el caso de Hegel. Lo que sí resulta fácil, en ambos lenguajes de pensamiento, es ahogarse en ellos. Pero aunque uno mantenga la cabeza arriba, sigue siendo una tarea difícil continuar pensando, tanto en el caso de Hegel como en el de Heidegger, y esto, de hecho, se ha intentado. Señalar los méritos de todos los ensayos sobre Heidegger en los más diversos idiomas es algo que supera mis fuerzas, y sólo menciono entre ellos los de H. Arendt, H. Birault, J. Derrida, D. Janicaud, A. Kelken, H. Rombach, R. Schürmann, R. Sokolowski y G. Vattimo. Aun así, discutiremos a algunos con miras a la pregunta conductora que da el título a esta contribución.

Las *Obras completas* progresan a un buen ritmo y prometen reanimar de nuevo la comprensión del pensamiento de Heidegger. La situación que se da aquí es parecida a la que se produjo antaño en el caso de Hegel. Las deficiencias de la edición son evidentes en ambos casos y, no obstante, tanto para Heidegger como antes para Hegel significa mucho que sus cursos lleguen a ser accesibles al público. En sus obras principales, Hegel escribió de una manera tan difícil de comprender que un siglo entero no fue suficiente para aprender a leerlas. Por otro lado, sus cursos eran tan intensos y concretos que son ellos, más que sus libros, los que mantienen desde hace más de 150 años la amplia difusión de su influencia. También los cursos de Heidegger se distinguen –sobre todo frente a los trabajos altamente estilizados de su época madura que muestran al pensador en un atormentado forcejeo con el lenguaje– por el ímpetu del planteamiento y la claridad de la línea del pensamiento. Poco a poco ejercerán el mismo efecto.[1]

1. Véanse las añadiduras que hice en mis propios estudios sobre la obra tardía de Heidegger en «Los comienzos de Heidegger», en este volumen, pág. 231 ss.

Ahora ha aparecido un libro que parte de Heidegger y que se centra especialmente en la obra tardía tan cifrada.[2] Por un lado se mueve dentro del extenso ámbito del mundo lingüístico y conceptual de Heidegger, por el otro es al mismo tiempo un intento de continuar pensando a Heidegger de manera autónoma. Se trata del libro de Werner Marx, que fue publicado bajo el título höderliniano arriba mencionado. El autor puso el propio pensamiento bajo la idea conductora explícita de hasta qué punto se puede encontrar desde el pensamiento tardío de Heidegger un camino a la justificación de una ética y si es viable continuar el pensamiento de Heidegger en esta dirección.

Werner Marx merece toda la atención por este propósito. Ya su primer libro sobre Heidegger, *Heidegger und die Tradition*, publicado hace casi tres décadas, se distingue por la solidez de su método de trabajo, por la convincente comprensión y concepción del pensamiento de Heidegger y por el intento de mantener, sin embargo, una libertad crítica frente a este pensamiento. Se convirtió en base de su vuelta a Alemania y a la cátedra de Heidegger en Friburgo. Ya entonces, el interés de Marx era la pregunta de cómo, desde Heidegger, sería posible una ética, pero el resultado fue más bien el poner de relieve que esto seguía siendo un desideratum. Hoy, tras décadas de un fructífero trabajo de investigación y enseñanza en Friburgo y después de que la obra tardía de Heidegger, en la medida en que él mismo aún la publicó, se ha hecho plenamente accesible, Marx retoma su antiguo propósito. Pero ahora ya no se trata de rediseñar el pensamiento de Heidegger echando de menos su aplicación ética, sino que todo el análisis del camino de pensar de Heidegger está integrado en la pregunta crítica por una posibilidad de la ética.

En la lectura del libro se percibe la mano experta que nos lleva a través de los múltiples ensayos de la obra tardía de Heidegger. Ahora más que nunca tenemos motivos para admirar la precisión con la que Marx lee a Heidegger y la decidida perseverancia con la que traza su propio camino a través de estos textos multiformes del Heidegger tardío. Nadie que piensa puede rechazar la pregunta que Marx dirige a la obra de Heidegger. Es la pregunta por el criterio de la acción responsable que atraviesa todo el análisis como un hilo conductor.

El libro formula así una alta exigencia en un doble sentido. Lo mismo que el libro anterior, presupone algo casi imposible de cumplir, es decir

2. Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass?* Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik, Hamburgo 1983.

que no sólo se haya leído cuidadosamente a Heidegger, sino que se haya asimilado toda la obra de Heidegger con todas sus conocidas extravagancias del lenguaje y del arte de interpretación. Marx no transpone este pensamiento realmente en su propio lenguaje, sino que lo presenta de tal manera que dirige a él sus propias preguntas. Lo que él puede atribuirse es que realmente llegan a ser sus propias preguntas. Quien se encontró como yo con el pensamiento de Heidegger y se dejó inspirar por él de joven, en su época de Marburgo, pero que siguió el camino de su pensamiento posterior sólo de lejos y sólo asimiló lo que podía aprovechar para sí mismo, se encuentra ante una tarea difícil. El libro no sólo pretende que se siga con el pensamiento a su autor, sino que además exige dedicarse con plena concentración a la obra tardía de Heidegger traduciendo ambas cosas en el propio lenguaje. Agradezco a la obra este estímulo, aunque no sé hasta qué punto estoy a la altura de esta doble tarea.

La pregunta que Marx dirige a Heidegger y que en principio concierne a todo pensador, representa al mismo tiempo un extremo atrevimiento. Como se sabe, Heidegger rechazó aceptar la demanda muchas veces dirigida a él de «escribir una ética». Desde el punto de vista temático, la primera recepción de *Ser y tiempo*, especialmente por parte de la teología de Marburgo, estaba orientada a ver en este pensamiento una llamada a la autenticidad de la existencia, y la influencia de la *Filosofía* de Jaspers, que comenzó poco después, reforzó aún más este malentendido moralista. Cuando Jean Beaufret dirigió en 1945 la misma demanda a Heidegger, éste respondió con su famosa «Carta sobre el humanismo», y el sentido de esta respuesta era no sólo que Heidegger rechazara la posibilidad de «escribir una ética» sino que su aspiración era reconducir el pensamiento a su verdadera pobreza, dado que todos nosotros «no consideramos lo bastante la esencia de la acción». ¿Abandonó el Heidegger tardío realmente este camino a la pobreza o mejor dicho: se pueden conseguir nuevas riquezas continuando por este camino? Esta es la pregunta que Marx plantea y a la que se enfrenta.

Con independencia de Heidegger, esta pregunta se impone al pensamiento también como un problema de contenido. ¿Cuáles son las condiciones bajo las que es posible una ética filosófica? Marx introduce la pregunta más o menos de esta manera: «Vivimos en una época en la que los tradicionales puntos de vista del orden de una cultura configurada por la iglesia cristiana han perdido su evidencia y su validez indiscutible». Nadie podrá contradecir a esta constatación. Marx la conecta a continuación con la propia empresa de Heidegger de «sobrellevar» la metafísica, de cuestionar la tradición del pensamiento occidental fundado por la

filosofía griega y de «preparar otro pensamiento». En un cuidadoso repaso de la obra heideggeriana, Marx comprueba que en el pensamiento de Heidegger no se encuentra una respuesta directa a la pregunta por la medida [*Maß*] de un pensamiento responsable. ¿Quién lo dudaría?

Pero la equiparación de la validez de un orden moral cristiano o de fundamentación cristiana con el «pensamiento metafísico» que Marx emprende no es en absoluto evidente. Yo no me atrevería imputar a Heidegger una tal equiparación. Tuvimos la Ilustración europea que trabajó durante siglos contra la tradición cristiana, y aún hoy me parece que el mérito insuperable de Kant fue que haya separado expresamente la filosofía moral de la justificación religiosa y metafísica de la ley moral. Aquí hay un problema general con aquello que se llama filosofía práctica. ¿Depende ésta realmente de la metafísica? Aristóteles, su fundador, dio una orientación justamente en la medida en que por un lado creó la metafísica en el sentido de la onto-teología como figura tradicional de la primera filosofía, pero, por otro lado, introdujo para la filosofía práctica una condición previa totalmente diferente, concentrándose en el análisis conceptual en los «legomena», es decir, en los conceptos del bien y de la vida buena que «estaban en circulación» en la vida humana de su época y su entorno. Esto significaba para él que la filosofía práctica se basaba en una educación y un orden social de vigencia común y que sólo se ocupaba de la clarificación conceptual de lo vigente.

Esto encuentra su apoyo, según creo, aun en el tan criticado formalismo de la ética kantiana. Kant evitó explícitamente derivar de su filosofía moral preceptos de contenido o, menos aún, introducir presupuestos religiosos para su justificación. En este aspecto siguió siendo hijo de la Ilustración. Sin embargo, era un hijo que se había instruido con Rousseau: su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no quiere superar la razón moral general con la filosofía, sino que quiere mostrar sus límites a la arrogancia racionalista de la Ilustración. De este modo se convirtió en renovador de la filosofía práctica, aunque en una reducción crítica muy determinada. Se trata de una moral que pretende ser válida para todos los seres racionales y que por esto excluye en general la pregunta por las motivaciones específicas de la obediencia a la ley moral. Por eso, Kant no comprendería en absoluto la pregunta repetidas veces planteada por Marx por el motivo de preferir el bien al mal. El carácter común de la razón le pareció fuera de duda, lo mismo que el facto de la razón, que definió como «libertad» (y, por medio de ella, como responsabilidad).

Ahora bien, con la doctrina de la religión de Kant y con los sucesores de Kant se puede volver a relacionar esta moral de la razón con la base

de la naturaleza humana, y así se plantea, en efecto, la pregunta por el mal. Quien hizo esto fue sobre todo Schelling, y por eso Marx se remite a él, puesto que Heidegger también lo había hecho. Heidegger asimiló en cierta medida en su pensamiento las «Investigaciones sobre la esencia de la libertad», este texto profundamente especulativo de Schelling. Pero Marx descubre ahí una diferencia decisiva. Para Schelling, el trasfondo de la doctrina de la creación y, con ella, del concepto de Dios eran el presupuesto desde el cual llegaría a percibirse realmente el problema de la libertad humana. Es decir, mientras que la metafísica cristiana enseñaba al ser humano la medida [*Maß*] bajo la cual el uso de la libertad lleva al bien, un tal criterio está totalmente ausente en el planteamiento heideggeriano.

No cabe duda de que esto es cierto. Pero también el tratado de Schelling no pretende en absoluto dar una respuesta al planteamiento de Marx. Sólo en una única ocasión del texto de Schelling aparece la palabra «medida» [*Maß*]. En su conjunto, no se propone una justificación de la moral –a la que presupone en el sentido de la «Fundamentación» de Kant–, sino una refutación del espinozismo. Su meta es una metafísica teosófica, una vertiente que Marx atiende demasiado poco. Tampoco a Schelling le interesa la cuestión del mal en función de la moral. Heidegger tiene razón en este punto al apelar a Schelling en aquella disputa originaria entre lo sano [*«das Heile»*] y lo sañoso [*«das Grimmen»*].[3] Schelling no quiere justificar la moral desde el amor, sino comprender la esencia de Dios desde la libertad humana y sus posibilidades inherentes. Por tanto es correcto ver en Schelling al pensador que llevó a sus últimas consecuencias la tradición de la metafísica cristiana, como lo mostró Walter Schulz de manera convincente. También se comprende que Heidegger pudo servirse de él para interrogar esta tradición. Se encuentran en Schelling enfoques para hacerlo que también Marx puso de relieve en sus propios trabajos.[4]

Tendremos que preguntarnos en qué sentido Marx quiere seguir desarrollando el pensamiento de Heidegger de tal manera que pueda obtener un «criterio para la acción responsable», porque el pensamiento del Heidegger tardío no se conforma –como podía parecerlo en *Ser y tiempo*– con superar la posición central del sujeto por la autenticidad de la exis-

3. *Das Heile* tiene los significados de «ileso», «sano», «no corrupto». *Das Grimme* viene del sustantivo *Grimm*, que significa «saña», «furia». El verbo sustantivado *das Grimmen* puede designar tanto espasmos de dolor como una actitud iracunda y rabiosa. Se trata de metáforas heideggerianas del «bien» y del «mal». [*N. d. T.*]

4. Véase W. Marx, *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Friburgo/Munich, 1977.

tencia. La cuestión que Marx plantea es ésta: mientras que Kant y Schelling se ubican en el pensamiento de la metafísica, por lo cual creen encontrar en el concepto de razón –y también en el de voluntad– la base de la moral, Heidegger habría quebrantado precisamente esta base. ¿Qué es lo que sigue siendo válido? Por los caminos de Heidegger ¿pueden justificarse nuevamente y de qué manera las «antiguas virtudes» que Marx designa como amor, compasión y reconocimiento?

El camino por el que Marx nos lleva es largo. Los diferentes capítulos se siguen de forma correctamente articulada. La tesis es que la mutua inclusión de ser y nada, que el Heidegger tardío, después del «viraje», enseña explícitamente, requieren en realidad una mediación. Lo que lograría esta mediación sería la muerte, que así señalaría más allá de la mutua inclusión de ser y nada, hacia lo «sano»; y de ahí se podrían reavivar las antiguas «virtudes» del amor, la compasión y el reconocimiento.

En este punto agradezco una enseñanza al cuidadoso análisis de Marx. Creía haber comprendido por qué en el planteamiento de *Ser y tiempo* la muerte o el correr hacia la muerte tenía un papel tan determinante (mientras que nunca me convenció del todo la introducción del tema en el contexto de la argumentación). Yo lo había entendido así: en un mundo desdivinizado, en el que los asuntos compartidos obligatorios previsiblemente quedarán expuestos a una disolución creciente, y en el que la «diablura de la voluntad» y de la fechoría eclipsará más y más todo otro pensamiento y vigencia, este límite extremo del poder humano, esta radical impotencia ante la muerte, podía definirse, en efecto, como lo último compartido. Lo personal en cada caso [*Jemeinigkeit*] del morir hacía desmoronarse aquí cualquier apoyo aparente. Así lo expone *Ser y tiempo*, y la lección inaugural de Friburgo pasa desde allí a la experiencia de la nada –también en el tedio–, que señala más allá de todo lo ente. La nada de lo ente hace visible el ser del ser. Sin embargo, la introducción del problema de la muerte en el hilo de la reflexión de *Ser y tiempo*: que habría que asegurarse del ser-íntegro del ser-ahí y que por eso sería necesario el avanzar hacia la muerte, no me parecía un argumento adecuado. ¿Acaso no se vive constantemente la experiencia de la temporalidad y del escapar de todo lo ente en cualquier «ya pasó» y su irrevocabilidad? Es cierto que este avanzar hacia la muerte confronta con este «ya pasó». Pero la historicidad y finitud de la existencia se confirma en cada instante, puesto que el tiempo que pasa no es reversible. Nada se puede revocar. Ni siquiera un dios está en condiciones de hacer que lo sucedido no haya acontecido, como ya dice Aristóteles. ¿No es la esencia de la culpa el estar confrontada con esta experiencia? Me sentí confirmado cuando vi cómo en

la obra tardía de Heidegger el motivo de la muerte retrocedía frente al de la temporalidad.[5]

He podido aprender de Marx que esto sólo es correcto con reservas. Si bien es cierto que lo personal en cada caso [*Jemeinigkeit*] del morir ya no tiene una importancia decisiva, puesto que la experiencia de la muerte (que en Heidegger es evidentemente la experiencia del «morir constantemente», como subraya Marx con razón) no pasa ni mucho menos a un segundo plano en el Heidegger tardío, sino que ahí más bien encuentra su formulación conceptual. Esto lo logra el concepto de los mortales, en el que se antepone lo común de la suerte humana a lo personal en cada caso. A partir del Heidegger tardío, Marx se propone justificar que habría que entender la muerte en cuanto el morir constantemente como una especie de mediación entre el ser y la nada. (Sin embargo, me parece que al menos la intuición de Heidegger en *Ser y tiempo* ya apuntaba en la misma dirección. No cabe duda de que Heidegger nunca tuvo en mente una identidad de ser y nada.) ¿Cómo continúa Marx aquí a Heidegger?

Preguntemos cómo Marx introduce la muerte como mediadora. Describe la experiencia del morir constantemente como el camino fuera del horror a lo sano [*das Heile*]. Es indudable que esta descripción apunta a otra cosa que *Ser y tiempo*, aunque en una dirección en la que Heidegger mismo continuó pensando. Pero esta descripción se basa nuevamente en un modo de encontrarse [*Befindlichkeit*]. En este sentido continúa estando metodológicamente sobre la misma base que el análisis de la angustia en *Ser y tiempo* y no sigue a Heidegger al «viraje», en cuanto después de éste Heidegger abandona por principio la función introductoria de la analítica trascendental de la existencia en la que la base es algo así como el modo de encontrarse. La descripción que hace Marx se distingue claramente de la descripción heideggeriana de la angustia porque dirige la mirada al otro. A pesar de ello va en paralelo con el camino de *Ser y tiempo*. Del mismo modo como allí el camino al ser-ahí va del estar a la vista [*Vorhandenheit*] al estar a la mano [*Zuhandenheit*], Marx parte de la indiferencia frente al otro. El camino al otro sólo se abriría con la indefensión que se experimenta –avanzando– por lo horroroso de la muerte, y en relación con ello, con la esperanza en la ayuda. Ambos pasos de esta des-

5. Cuando ocasionalmente consideré como una improvisación la argumentación que no me convencía en *Ser y tiempo* con la que se introduce el tema «muerte», estaba equivocado: la prehistoria de *Ser y tiempo*, que se esclarece poco a poco, muestra por ejemplo en 1924 (en las Conferencias de Kassel) y en el vol. 26, «Logik» (1925), la misma argumentación.

cripción me parecen extraños. La indiferencia frente al otro no me parece lo primero de lo que la idea de la muerte, por así decir, primero habría que arrancar a uno, sino más bien la solidaridad humana vivida, tal como se la experimenta en todas las comunidades de amor, en la familia, pero también en la escuela y en la vida profesional. La experiencia de la muerte significa, al contrario, que le remite a uno radicalmente a sí mismo, porque nadie, ni siquiera el otro más próximo, puede ayudarle a uno. En esto consistía la extraordinaria coherencia de la descripción de Heidegger en *Ser y tiempo*. Al parecer, Marx continúa la reflexión en el sentido de que a partir de esta experiencia privativa de la indefensión general se llega a experimentar la proximidad de los otros y que, en esta medida, el amor, la compasión y el reconocimiento son más profundamente sentidos. De ningún modo se pretende negar esto. Pero ¿qué tiene que ver con el pensamiento no-metafísico?

¿En qué sentido han de experimentarse estas «viejas virtudes» como una (nueva) medida? En cuanto al amor y la compasión, me parece que uno de los problemas morales más difíciles es saber dónde está la medida correcta. Está claro que no está allí donde nos entregamos a estas pasiones y emociones de amor y compasión de manera desmesurada. Únicamente en el concepto del reconocimiento se acepta inmediatamente que en él se experimenta una dimensión ética. Kant ya describió correctamente esta experiencia, aunque no la llamó reconocimiento, sino que la describió como el afecto de la razón, denominado «respeto». Si se da al amor y a la compasión el sentido amplio, al parecer intencionado, de solidaridad práctica, se los puede poner sin duda al lado del reconocimiento. (Es cierto que Kant mantuvo con tanta firmeza la obligación imperativa en su fundamentación de la ética que redefinió el amor al prójimo en un sentido plenamente práctico.) Pero si lo hacemos, me pregunto si no se puede describir esto plenamente desde el enfoque de *Ser y tiempo*. El concepto de la «procura generosa» [*«freigebende Fürsorge»*][6] parece cubrir todo el campo de estas virtudes.

Quiero mencionar de paso otra cuestión. Lo que aquí echo de menos y con lo que yo tampoco me aclaro es un nuevo esclarecimiento del concepto de persona. Sobre él tampoco encuentro nada en Heidegger. Soy consciente de que se trata de un concepto del derecho romano que ade-

6. La palabra *freigebend* de *frei* «libre» y *geben* «dar», se puede leer como una variante inusual de *freigiebig* «generoso» (dar libremente sin esperar nada a cambio). Al convertir el adjetivo en gerundio (literalmente «dando libre»), Heidegger enriquece el sentido de «dar libremente» con el de «dar sin vincular al otro». [*N. d. T.*]

más está muy lastrado por su historia teológica. Pero lo que encontramos en Dilthey y Scheler seguramente hace comprensible este desideratum mío, lo mismo que el nuevo discurso sobre la búsqueda y el encuentro de la «identidad».

Espero que estas observaciones al margen no se hayan apartado demasiado de la dirección de la reflexión de Marx. En realidad, sólo ahora nos acercamos a la verdadera tesis del libro, aunque ya quedaba insinuada en la formulación de que la muerte sería mediadora entre ser y nada. Pero ahora se trata de verificar esto como una tesis ontológica con una reflexión perspicaz a partir del texto de Heidegger; y si es correcta hay que admitir que aquí se saca una consecuencia ontológica que, efectivamente, no se encuentra en Heidegger e incluso es totalmente contraria a él. Me permito seguir el análisis de Marx traduciendo hasta donde puedo el mundo conceptual y lingüístico de Heidegger en mis propias posibilidades terminológicas. Así tal vez resultará también más claro dónde Marx se separa de Heidegger, y también por qué, finalmente, yo no le puedo seguir en ello.

En primer lugar encontramos la discusión sobre el lugar de la dimensión ética. Marx analiza aquí la así llamada «Feldweggespräch» (Conversación del camino de campo) sobre el pensar, del año 1944-1945, que fue publicada bajo el título de «Gelassenheit» [Serenidad]. Como se sabe, es un texto peculiar. Se trata de una conversación entre tres interlocutores, un investigador, un erudito y un profesor. La distribución de los papeles, dispuesta por el autor, es algo artificial, por lo que resulta legítimo que Marx no preste mucha atención a cuál de los interlocutores se atribuyen las palabras en cada caso. Pero el hecho de que aquí Heidegger ensayara, en general, una especie de diálogo, es decir, una cierta escenificación de una conversación, es de importancia fundamental. En el vaivén del intercambio dialogado la manera de expresarse adquiere una cierta agilidad. Así, los tres participantes están de acuerdo en que el tema del que se trata no permite imaginarse nada preciso (en el sentido de un pensamiento que se representa algo y lo justifica conceptualmente) y que, sin embargo, algo se «ve». Continúa siendo importante que lo mirado no soporta una conceptualidad firme.

Anticipo esto porque me temo que, en el lugar decisivo, Marx fuerza demasiado el texto en el sentido de un hablar terminológico. El pasaje sobre el que Marx construye sus ulteriores argumentaciones (Heidegger, «Gelassenheit», pág. 40) dice: «*Die Gegnet ist die verweilende Weite, die alles versammelnd, sich öffnet, so dass in ihr das Offene gehalten und angehalten ist, jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen*». (La contrada es

la amplitud que demora, que se abre ensamblándolo todo, de modo que en ella lo abierto está sostenido y exhortado a dejar brotar a cualquier cosa dentro de su conformarse consigo mismo.)

La cita puede dar una idea de qué tarea de transposición se exige al lector de Heidegger. Si se quiere entender el sentido de este extraño hablar semiconceptual, hay que recordar que pretende ser una conversación en aquel camino de campo que Heidegger describió en 1951, en una breve pieza en prosa (en una edición especial para amigos y lectores).

Ahora describe a dónde lleva este camino de campo, o mejor: por dónde pasa, y todo lo que concierne al que recorre el camino. Desde aquí resulta comprensible qué significa *Gegend* [paraje] en nuestra conversación del camino de campo y por qué Heidegger introduce en lugar de ello la expresión de matiz ajenador y ambivalente de *Gegnet* [contrada]. Esta expresión pretende designar algo de la disposición básica de un paisaje que descansa en sí mismo. No se lo ve, como un lugar turístico de excursión, desde el caminante y no se torna hacia el caminante. En su presencia cerrada en sí, la «contrada» [*Gegnet*] es el espacio donde todo se confronta y sale al encuentro y dice algo al caminante que recorre el camino. Es lo que ofrece *Weite* [«anchura/amplitud»] y *Weile* [demora/lapso de tiempo]. Hay que entender esto en el sentido de que este ser del paraje que descansa en sí mismo es ambas cosas: algo que no está cercado y restringido por los fines de la acción del hombre y algo que no está atravesado precipitadamente por su laboriosidad. Y sin embargo, el ser humano forma parte de esta contrada si en ella tiene su morada. Heidegger se arriesga a introducir para esto otra palabra artificial, la *Vergegnis*, una «percontrada» que es una relación y que representa un encuentro que funda la relación entre hombre y contrada. No es tanto un comportarse o nuestra relación con la contrada, sino más bien un comportarse y una relación de la contrada para con nosotros, que no sostenemos, sino donde dejamos que «eso» nos ocurra. Entrar en relación con lo abierto de la contrada significa que la apertura que nos rodea no se convierte en un bello aspecto o vista, sino que nos habla aquello que descansa en sí mismo. Heidegger distingue aquí la contrada que nos rodea, en la que entramos como en nuestro horizonte, de la «contrada misma» con la que entramos en contacto y con la que sólo podemos entrar en relación esperando que se abra a nosotros.

Así yo trataría de traducirlo. Marx no lo hace, sino que se mueve en el lenguaje heideggeriano como si fuera comprensible, aunque lo hace a su manera cuidadosa y muy penetrante. Se mueve en dirección a una distinción que cree encontrar en la cita: la distinción entre lo abierto de

la contrada y lo abierto que nos rodea. Marx lleva esta distinción casi al extremo de una aporía (págs. 64, 75). Podemos estar plenamente de acuerdo con él cuando pone el acento en la apertura y ve el sentido de la reflexión sobre la esencia de la contrada en el hecho de que se la excluya expresamente de cualquier singularidad ocasional de un paraje determinado y que representa la «contrada de todas las contradas». Si bien Heidegger toma como referencia un paraje determinado, en realidad trata de describir la dimensión en la que se nos puede abrir la «verdad del ser». Pido disculpas si introduzco tan directamente en la discusión un vocablo típicamente heideggeriano que él habría usado antiguamente. En lugar de la «verdad del ser» podría haber puesto igualmente el término usual en su posterior empleo del lenguaje, que habla del «claro» del ser, y tal vez incluso el uso más tardío del «acontecimiento». En su última publicación *Zur Sprache des Denkens* (Acerca del lenguaje del pensamiento, [pág. 77]) observa directamente que el hablar de la «verdad del ser» ya no es admisible desde su punto de vista, precisamente porque era apropiada a Hegel.

No cabe duda de que toda la conversación del camino de campo apunta a hacer visible el ser en sí mismo de la contrada y con él el ser en sí mismo del ser. Marx (pág. 78 s.) ve una dificultad en el hecho de que el ser en sí mismo de la contrada está al mismo tiempo dirigido al ser humano, porque sólo para él la contrada puede ser esencialmente [*wesen*]. Aquí ve el peligro de que contra el poder que descansa esencialmente en la contrada se construya el poder contrario del hombre (pág. 75). Yo hubiera esperado antes la dificultad contraria que siempre me resultaba problemática, a saber, si Heidegger no va demasiado lejos cuando hace ver que el ser humano estaría tan completamente entregado a la espera de la apertura de la contrada que en el ser humano no se encontraría ningún «en contra» y «contra». Entiendo muy bien que en un paisaje virgen una persona puede hacer esta experiencia, y también cuando Heidegger dice en su ensayo sobre la cosa, contrastando la cosa frente al objeto, que en la cosa, en cierto modo, está reunido todo un mundo. También comprendo que el paisaje que descansa en sí mismo, visto desde el pensamiento, es lo que habla a nosotros y sólo entonces es, por así decir, la contrada. Entiendo que, en general, así resulta experimentable una dimensión del ser que supera al ser humano y sin embargo lo concierne. Heidegger llama este lenguaje del ser la «*Sage*» [lo hablado],[7] con lo que al parecer quie-

7. *Sage* significa «leyenda» en el uso corriente, pero «leyenda» tiene el inconveniente de derivarse de «leer», mientras que *Sage* se deriva de *sagen* «hablar». Heidegger fusiona con el sentido de «leyenda» el de «lo hablado», lo ya articulado en el hablar. [*N. d. T.*]

re insinuar que no se trata de un enunciado determinado, sino de este sentirse tocado por el soplo de una amplitud del ser en la que el ser humano está como integrado, y debe entregarse al contacto con ella si quiere escuchar el «hablar silencioso del ser» y responder a él. Parece que esto era lo que Heidegger tenía en mente cuando en la contrada no sólo veía el «contra», sino también el «*Vergegnen*» o «per-contrar»: sólo así existe un hablar: no sin encontrar una respuesta.

Es cierto que aquí se encuentra toda la problemática de un hablar del ser que se abre y de la existencia humana que corresponde a esta apertura. Per no he logrado comprender con qué derecho Marx cree ver aquí dos ámbitos, la apertura que se abre y luego lo abierto que esa aperutra viene a ser al abrirse. ¿No se trata de lo abierto como tal, que es la apertura descrita aquí como dimensión en la cual se pueden distinguir entonces lo uno y lo otro y lo tercero abierto? Estas serían las contradas que nos rodean y así me parece que Heidegger quiere decirlo, y por eso no logro seguir a Marx con respecto a la afirmación de Heidegger. Pero el tema de la pregunta sigue ahí: ¿Por qué le interesa a Marx la distinción entre la apertura y lo abierto que Heidegger en todo caso no hizo claramente? Esto se desprende del conjunto: la tesis de Marx es que la apertura debe estar limpia de todo «no esto» y de cualquier nada, y esto sería lo que Heidegger descuidó porque no habría pensado hasta el final la relación entre el ser y la nada y el papel de la muerte. «Nuestra opinión es que Heidegger perdió así la posibilidad de determinar el «lugar» dentro del cual puede haber una dimensión ética» (pág. 82). Marx considera al parecer que la experiencia moral requiere una clara distinción entre «bien» y «mal» y que esto implica un ser «puro». Así preguntó y concluyó Sócrates, y este «ser» se convirtió en el de la metafisica.

Esto constituye el tema de la exposición siguiente, que lleva el título: «La muerte y los mortales». La muerte, en cuanto el morir constante, es exclusiva de la esencia del ser humano. Se puede formular esto con la expresión de Heidegger de que los seres humanos «son capaces de la muerte». Yo lo traduzco así: todos los que están vivos soportan conocer este final y no obstante soportan ser ahí. Esto implica que con la muerte pueden hacer la experiencia del ser. Parece claro que Heidegger quiere decir que son capaces de reconocer su propio ser-ahí y el sentido del ser como «demora» [*Weile*]. De este modo la muerte mantiene verdaderamente su lugar enorme e impone al pensamiento su tarea.

El que Marx contraponga en este punto como alternativa: «no ser posibilitado por el ser sino por la muerte» es algo que no comprendo. La finitud y el modo de encontrarse de la angustia tenían también en

Ser y tiempo la función de desencerrar el ser. Heidegger caracteriza el secreto indescifrable que la muerte representa para el viviente también en su pensamiento posterior como aquello que posibilita y define a la criatura humana en su ser. En relación con ello habla del «cofre» y, al parecer, quiere decir con ello que esta misteriosa nada está resguardada en el ser de modo que ella misma está oculta, pero no oculta como en un escondrijo, sino resguardada y conservada como en una valiosa y protegida casa de tesoros.

Marx subraya con razón: aquí la muerte –y esto significa: el morir constantemente– ya no aparece como el ser que se está extendiendo al interior de la nada, tal como lo testimonia la angustia de forma altamente afectiva. Ahora se piensa desde el ser, de modo que el hombre se ve llevado a su esencia, ya que se le aborda de la misma manera desde la nada como desde el ser. Visto así, la muerte en cuanto el morir constantemente se ha convertido, en efecto, en algo diferente de lo que era el avanzar hacia la muerte en la resolución afectiva del ser-ahí, tal como lo describe *Ser y tiempo.* Asimismo es correcto que el sentido de la finitud se define por medio de un giro nuevo, tal como se desprende también de la última publicación de Heidegger. La finitud ya no se ve como una negación con referencia a lo infinito, sino como lo que constituye lo propio, como aquello en lo cual se recibe el regalo del demorar y del morar. Desde ahí se comprende por qué se llama a la muerte un cofre cerrado en el que la nada reside como esencial en el ser y, por tanto, también el ser mismo. Estar expuesto a este secreto constituye el ser de los mortales. Ahora bien, entrar en esta su esencia, según Heidegger, aún no ha sido posible a los seres humanos. La «facultad» de la muerte sigue siendo su más alta posibilidad, pero lo que la obstaculiza es que el pensamiento calculador y su insistir en lo más inmediato la eclipsa. Se trata de ver a los mortales en su relación con la inmortalidad y en su estar integrado en el juego universal de cielo y tierra, y de preparar con el pensamiento a través de este «recuerdo» el ingreso del ser humano en su verdadera esencia.

Así quisiera resumir aproximadamente las insinuaciones tardías de Heidegger. En este punto se muestra la diferencia esencial de la perspectiva que constato en Marx. No entiendo a Heidegger como si aquellos que están «facultados» para lograr este nuevo pensamiento como por un salto ya hubiesen ingresado en esta esencia. Estos más bien siguen siendo los que lo preparan y los que, como todos los demás, siguen estando comprometidos con el pensamiento representador y sus configuraciones en todo nuestro mundo de la vida. El ingreso del ser humano en su verdadera esencia no lo pueden lograr personas singulares, ni pensadores que

se anticipan con su pensar ni poetas que se anticipan con su poesía. Es un acontecimiento que afecta a todos, un cambio del mundo y, como solía decir Heidegger: «súbitamente presunto». Me parece que es seguro que esto no puede querer decir que el pensamiento existente hasta ahora pierda como tal su función y su derecho propio. Heidegger describe lo definitivo de la «serenidad» expresamente de tal manera que el fundamentar por medio de la representación lo mismo que la técnica seguirán existiendo, pero de manera «serena» y no en forma de esta obsesión que actualmente empuja a la humanidad hacia adelante (Gelassenheit, pág. 251).

Esto no puede excluir que el estar integrado en el juego universal y en el acontecer del ser, tanto de la persona singular como de conjuntos sociales enteros o de la historia universal misma, reciba finalmente como respuesta un negarse y un no haberlo escuchado. Desde la perspectiva de Heidegger, esto es incluso una posibilidad bastante probable que correspondería a la visión de Nietzsche del último hombre. Entonces, el final de la filosofía hasta sería el final del pensar. Nadie lo sabe. Aun así creo que allí donde existe un mundo humano, siempre habrá las antiguas virtudes, como amor, compasión y reconocimiento. Me parece que Platón tiene razón cuando declara que el verdadero soporte de la vida en común, la ciudad ideal, nunca desaparecerá del todo y nunca será del todo irreconocible (Pol. 302). También en nuestra noche del casi completo olvido del ser en lo que respecta la planificación por el pensamiento y el orden de la vida correspondiente, se mantienen reservas de solidaridad, compasión y reconocimiento e igualmente el morar y la demora. El que esto sea así no me parece un enigma especial. Lo que está en juego es más bien el pensamiento y su creciente confiscación por el cálculo. No se trata del morar como tal, sino de hacerlo nuevamente «pensable», es decir, de devolverle su rango en la comprensión de sí mismo del ser humano, y de hacer posible, finalmente, la «serenidad», también frente a la muerte.

Marx trata el tema «Muerte y lenguaje». La relación entre ambos, que Heidegger insinuó ocasionalmente, tiene una larga historia. El conocer la muerte, el tenerla siempre presente en el pensamiento que constituye nuestra vida, fue experimentado en el pensamiento humano ya desde la más temprana antigüedad como la auténtica distinción del ser humano. Piénsese sólo en el drama de Prometeo de Esquilo o en el mensaje del Nuevo Testamento. Pero también el lenguaje tal como se lo habla entre los seres humanos y que hace posible el mutuo entendimiento objetivado que sostiene el edificio de la sociedad humana, es una característica especial del ser humano. Es del todo inevitable plantearse la pregunta de cómo los dos están relacionados, es decir, el hecho de que un ente dentro del conjun-

to de los entes naturales esté tan desprendido del suelo por su anticiparse con el pensamiento que no sólo pueda conocer la muerte, sino que además, sustrayéndose a todas las vías del instinto y de las coacciones, pueda construirse, más allá de estas coacciones, la base de una distinción entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto (Aristóteles, *Política*, A2, 1253 a2 ss.). El antiquísimo reconocimiento aristotélico del carácter definitorio del lenguaje para la existencia social del ser humano conecta de una manera inquietante con su peculiaridad de conocer la muerte. Sin duda no se trata aquí de dos características casualmente concomitantes. Más bien, el hecho de distinguirse por ambas es algo que marca profundamente la esencia humana.

Marx saca aquí su «conclusión ontológica»:

«Si la muerte es lo otro frente al ser y la nada, ¿de qué es un indicio? Precisamente si no la concebimos, con Heidegger, como la putrefacción del cuerpo humano, sino que le seguimos en considerarla como el monte más alto del secreto del descubrir que nos llama, y la pensamos como el extremo ocultamiento del ser, ¿no podemos sospechar que aquel secreto que la muerte llama a ser descubierto es, a su vez, el supremo desocultamiento y que éste, a su vez, es algo otro frente al ser y a la infinita nada inherente a él; que esto otro, por pertenecer a otra dimensión, tiene un lugar propio frente al acontecer del ser en cuanto acontecer de la verdad y que en este lugar exista la medida o las medidas?» (pág. 107).

En este párrafo se junta todo. En primer lugar la tesis efectivamente provocadora de que la muerte es lo otro frente al ser *y* la nada, y no su testimonio supremo, aunque en él se experimenta el mayor ocultamiento del ser, lo que significa que la nada «es» y que no es inexistente. Esto se entiende, y también que la experiencia de la muerte contrapone la nada como lo opuesto a la ilusión del ser permanente, del ser como presencia de lo presente.

La descripción de Marx seguramente es correcta si ve como un paso esencial en el proceso del pensamiento heideggeriano el que no piensa desde el ser-ahí que se asoma a la nada de la muerte, sino desde la muerte que concierne y afecta al ser-ahí. Así, en efecto, es la muerte la que llama al desocultamiento, pero esto significa que, por un lado, contrapone el secreto de la nada que nunca se puede descubrir, y que, por el otro, justamente así llama al ser-ahí a su propio ser. Pero, ahora, la tesis decidida de Marx es que la muerte, al llamar al desocultamiento, provoca, a su vez, el desocultamiento extremo. Marx caracteriza a este desocultamiento directamente como algo otro frente al ser y la nada inherente a él. «Hay que subrayar con todo el énfasis que aquí nos desviamos de la posición bási-

ca de Heidegger, según la cual la "nada es inherente al ser mismo" o que el "ser *nadea* [*nichtet*] en cuanto ser"» (pág. 109). Sólo en contraste con esto, Marx cree poder salvar la «ética».

Este es el punto decisivo al que apunta todo el pensamiento de Marx. Lo que habíamos aprendido de Heidegger era exactamente lo contrario, a saber, que este presunto desocultamiento constituía el olvido del ser en el pensamiento metafísico, en el que se piensa el ser como la última, suprema y constante presencia de lo presente y que, en su perfección última, está ahí como la autoconciencia. Ahora bien, al menos desde Schelling, pasando por Nietzsche y hasta nuestro siglo, la evidencia que apoyaba nuestra crítica a la primacía de la autoconciencia era que el «ser» contiene en sí mismo la nada. En este sentido, el ser de la existencia podía llamarse historicidad o finitud. En contra de ello, Marx quiere pensar un desocultamiento no enturbiado por la nada, que fuera al mismo tiempo el lugar en la tierra en el que está dada una medida. Con ello no pretende, ciertamente, introducir un ente supremo en el sentido de la ontoteología. Marx está lejos de esto. Él quiere pensar la dimensión de la apertura en el sentido de este puro desocultamiento en el que la nada no está inherente. Así se entiende por qué somete a una prueba tan rigurosa aquella frase del texto sobre la serenidad –en su opinión una iluminación de Heidegger que él mismo no retuvo (pág. 67)– que habría que desprenderse de ella una diferencia entre el estado abierto y lo abierto. Aparentemente, Marx quiere concluir que en el ámbito del puro estado abierto hay medidas, y que los mortales finalmente pueden llegar a saber que estas medidas son lo que salva. Es cierto que Marx no comparte el malentendido con respecto a *Ser y tiempo* como si fuera una llamada a la autenticidad, malentendido por el que se dejó llevar sobre todo la teología protestante, que no aceptó de buen grado que la autenticidad y la inautenticidad pertenecen de manera igualmente originaria al ser-ahí. (¿Por qué Marx no cita esta tesis de Heidegger que con toda seguridad no habrá olvidado?) Ahora, en el nivel de la explicación que él da del Heidegger tardío, cree *continuar* pensando en una dirección que «desde el carácter determinante del espanto, del horror, debería llevar a una transformación en el ser-ahí del mortal, de la que surge lo que salva».

Es verdaderamente una pretensión enorme la que Marx conecta aquí con el intento de pensar de Heidegger. Heidegger mismo difícilmente se expresaría jamás de este modo, aunque oriente su pensar a la posibilidad de que el ser humano alcance la salvación en el mundo y espere llegar a ser tal vez de ayuda como preparador para ello dentro de algún tiempo. Pero no pretende lograr con su pensamiento como tal un cambio del ser

humano y del destino del ser. Él sabe demasiado bien que un modo de pensar que ha cambiado el mundo de tal manera como lo hizo la técnica no puede ser modificado desde los intentos de pensar de una persona singular. Creo que él lo pensaba así: como pensador, la persona singular sólo puede aspirar a desmontar los impedimentos del pensamiento que dejan a la humanidad indefensa ante el verse arrastrada al pensamiento calculador y que la mantiene encerrada en el olvido del ser.

Desde su osada pretensión, Marx esboza a continuación, en un capítulo que me parece de una claridad magistral, el procedimiento que Heidegger llama el pensar «el destino del ser». Creo haber visto en qué dirección Heidegger apunta cuando dice «destino del ser» en lugar de «historia del ser». He tratado de darle expresión a mi manera cuando, en conexión con el concepto de hermenéutica de *Ser y tiempo*, hablaba de la conciencia histórica de la recepción de influencias, que es más ser que conciencia. A diferencia de una historia conocida o conocible, sigue siendo un destino que hay que aceptar y que limita nuestras posibilidades de pensar y comprender. Según la perspectiva de Marx, esto agota difícilmente lo que él considera el pensar el destino del ser en el sentido de Heidegger. Más bien parece que para él lo decisivo es que uno llegue a ser consciente e incluso plenamente consciente de su destino, de aquello que le es destinado, conociéndolo y pensándolo.

Lo que Marx entiende por pensar el destino del ser en el sentido riguroso del concepto en el que insiste, lo esclarece perfectamente con una ilustración, concretamente con Leibniz. Así demuestra de qué modo Heidegger elaboró en este punto por un lado un posible escuchar el texto, en el que, como Heidegger mismo dice, «sin insistir en ello» uno siempre se introduce a sí mismo. Es el punto que yo mismo siempre tenía presente en mis propios intentos teóricos sobre la filosofía hermenéutica. Pero, más allá de ello, como Marx dice en concordancia con afirmaciones de Heidegger, se debe arriesgar el salto que salta fuera de la metafísica y su coacción del pensamiento y que, saltando, gana la libertad de obtener aún algo totalmente diferente del texto. La frase de Leibniz «*Nada* es *sin* causa» puede pensarse de otro modo por medio de semejante desagarrarse violento: «Nada *es* sin *causa*». Entonces quiere decir que es la nada la que no tiene causa. «Nada» es el ser sin causa. Marx describe aquí de manera excelente cómo transcurre el diálogo de Heidegger con la metafísica. Tiene dos estratos, por un lado es un escuchar, por otro, el emitir un poderoso llamado en contra, un verdadero revocar que supera la voz de la tradición. Se describe aquí de una manera perfecta el famoso forzamiento en las interpretaciones de Heidegger. Esto es Heidegger: desplegar contra la inten-

ción de un texto las objeciones no pensadas, pero que hablan en el enigma del lenguaje mismo, contra el pensamiento metafísico. Por eso, Heidegger también interpreta a los presocráticos desde la esencia oculta de una experiencia originaria del lenguaje que ya no es efectiva en ningún texto. En esto estoy plenamente de acuerdo con Marx: es fácil criticar un tal no atender lo escuchado y hacer callar con la propia voz la tradición con el dedo levantado de un Beckmesser. Más difícil es lograr a ver lo que Heidegger quiere escuchar ahí, y en todo caso es lo único, aparte de la admiración que se debe a la gran fuerza de su pensamiento, que hace posible una actitud productiva frente al esfuerzo de Heidegger.

Se pretende que sea un lanzarse, un «salto» por medio del cual el pensar en la dirección del preguntar de Heidegger gana la libertad, de modo que las cosas en el «viraje» se ordenen según un nuevo sentido, como en el caso de aquel «Nada es sin causa». No obstante, me siento muy incómodo ante una interpretación que no quiere admitir que un tal salto siempre libera sólo durante un breve vuelo hasta que vuelve a terminar en la tierra, en la tierra del pensamiento metafísico que ha participado en determinar nuestra lengua y todas las lenguas del mundo cultural occidental. Esto no significa que semejante salto sea sin sentido de orientación, pero sí que presupone el saltar al suelo que precisamente el lenguaje de la metafísica mantiene preparado. No acabo de decidirme a seguir a Heidegger cuando, si bien sólo quiere preparar para una tal transformación de nuestro ser-en-el mundo con otro tipo de pensamiento, cree saber, sin embargo, que esto podría producirse de modo «presuntamente súbito» y que podría llevar al ser humano a encontrar su verdadera esencia y su verdadera morada en esta tierra, ¡e incluso a otro lenguaje! ¿Sabemos realmente a dónde lleva el pensamiento? De todos modos, Heidegger mismo no parece sobrevalorar el pensamiento de una persona singular, ni tampoco el suyo propio. «Sólo un dios puede salvarnos»; esto quiere decir: con nuestro pensamiento planificador, calculador, previsor, no podremos escapar a la amenazadora inhabitabilidad de nuestra Tierra. El pensamiento calculador de la era tecnológica no sabe en absoluto qué es lo que podría reconducirnos al poder morar aquí. Por eso, Heidegger dice: «Sólo un dios...».

El breve capítulo con el que termina la obra rica en ideas y aguda de Marx, que sólo he podido discutir de manera selectiva, lleva el título: «Poéticamente mora el ser humano», una cita de Hölderlin. Aquí destaca de manera más clara la dificultad a la que Marx se expone cuando reivindica el pensamiento que prepara para su interés por la «ética». Al final del libro dice: «Heidegger, empero, no mostró el camino que debería tomar

aquel ser humano que no es poeta para que atienda en su quehacer cotidiano lo poéticamente real». La cita de Hölderlin dice otra cosa, y también el uso que Heidegger hace de ella. El hecho de que los poetas se denominen junto con los pensadores como preparadores de un posible morar diferente no significa su monopolio. Lo decisivo es que la posibilidad más propia al ser humano se defina como su «morar poéticamente», precisamente también si no es poeta. Todo ser humano mora poéticamente. Esto quiere decir claramente que se instala en una morada habitable, y esto incluye en verdad –cosa en que Marx tanto insiste– que es algo para los otros y que siente su proximidad.

Por tanto, Marx conecta sin duda con Heidegger, pero no para pensar el «ser» de manera nueva desde la finitud del ser humano, sino para justificar de manera nueva la posibilidad de una ética. Este interés es muy diferente. Lo que le importa, pues, no es un «pensar diferente», sino una transformación del ser humano que este lograría por medio del horror ante la muerte: una especie de conversión terrena. Esta transformación prometería, según él, un camino a la salvación.

No consigo ver qué relación pueda haber entre esto y el «viraje» posterior de Heidegger y el pensamiento no metafísico. Lo que sí veo es que en el pensar tardío de Heidegger también consuenan tonos nuevos de tipo humano e incluso un nuevo modo de encontrarse. El lugar de la angustia con la que *Ser y tiempo* introdujo la pregunta por el ser, lo ocupa después la serenidad. Mas el ser que quedaría purificado de la nada, que Marx cree encontrar en el «estar abierto» de Heidegger, no guarda relación alguna con la concepción del «acontecimiento». Al contrario, la intención ontológica de Marx, que quiere preservar el ser puro frente a la nada, tiene una semejanza extrema con el «facto racional de la libertad», y concretamente no sólo con Kant, cuyo imperativo categórico queda atestiguado al menos en la formula del fin en sí mismo como el que habría que reconocer a cualquier otro, y en el sentimiento del respeto, sino igualmente con Hegel, quien, en su dialéctica del reconocimiento, descubre en el encuentro con la muerte como amo absoluto la disolución completa de todo lo consolidado y, con ello, la libertad.

No veo en esto en absoluto una objeción contra el verdadero interés del problema que guía a Marx. Pero él debería llegar a la conclusión de que no es posible fundamentarlo con el pensamiento no metafísico de Heidegger y que además no necesita una tal fundamentación. Esto no dice nada en contra del intento de pensar de Heidegger ni tampoco niega la urgencia que para nosotros tiene la experiencia de la medida que hay en la tierra. Más bien creo que no se puede justificar la ética, en general, en

dependencia de la metafísica (más bien podría justificarse la metafísica en dependencia de la ética). Esto lo podemos aprender tanto de Aristóteles como de Kant, lo que significa, a la inversa, que la ética tampoco puede depender del pensamiento no metafísico.

Así, este intento serio de conectar la pregunta por la ética con el pensamiento de Heidegger, a mi modo de ver, tiene en realidad un mérito del todo diferente. Puesto que Marx en verdad no puede conectar la cuestión de la ética con Heidegger, confirma la autonomía de la ética y termina así también con las absurdas afirmaciones de que el pensamiento de Heidegger sería nihilista y de que el mundo, en cambio, estaría en orden.

16. *ETHOS* Y ÉTICA

(MacIntyre y otros)

1. Bajo el título de *After Virtue*, MacIntyre publicó un libro interesante que pertenece al contexto del planteamiento de una ética filosófica.[1] Sin duda, hay una enorme distancia entre ella y la crítica de Heidegger a la metafísica. A diferencia de ésta, el propósito del libro es volver a llamar la atención sobre la consistencia de la metafísica aristotélica y la ética que la acompaña para nuestra situación. Con esta intención, el libro comienza con una descripción detallada de la anarquía moral del presente, o mejor, del pluralismo y relativismo de todas las concepciones de la filosofía moral. Se trata del libro de un irlandés que en el presente ha adquirido un merecido prestigio en Estados Unidos. Conoce a la perfección la tradición filosófica británica y anglosajona en general y, sin embargo, según su propia conciencia se sitúa en la tradición de Aristóteles. Por esta razón es un hallazgo de mucho interés para el lector alemán, puesto que no sólo incluye otras tendencias en el contexto de nuestros planteamientos, como el utilitarismo social del continente anglosajón, sino que también en la recepción y el continuar pensando a Aristóteles subraya rasgos diferentes de aquellos que se nos sugieren desde nuestro propio planteamiento de los problemas.

Hay en ello un presupuesto común de base, a saber, que no se puede abordar en absoluto el problema de la filosofía moral sin dirigirse a la historia. Para la tradición alemana esto es tan evidente que incluso los partidarios radicales del análisis lingüístico, como Tugendhat o Patzig, no lo abandonan. El planteamiento del problema en el ámbito anglosajón, en cambio, es bastante diferente, como el lector observará enseguida. No se podrá contradecir al autor en su afirmación de que ni la filosofía analítica ni la fenomenología se han mostrado a la altura de la tarea de asi-

1. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres 1981.

milar y continuar la tradición viva de la filosofía práctica occidental. Al lector alemán le llama la atención que en este contexto ni siquiera se mencione la fenomenología de los valores. En cambio, habrá que admitir que ni el pluralismo fenomenológico de los valores ni el pluralismo de un utilitarismo social ampliado y diferenciado garantizan una verdadera orientación con respecto al problema fundamental de la filosofía moral.

En la primera mitad de su libro, el autor ofrece una introducción histórica a la situación del problema. Su idea básica es que el pluralismo y relativismo dominantes son la consecuencia de un fracaso de la Ilustración. En algunos pasos esenciales él describe el intento de la Ilustración de fundamentar la ética en la razón. En grandes rasgos habrá que darle la razón en la consideración de que un decisionismo que está vinculado al ideal de una ciencia neutral frente a los valores favorece en realidad la manipulación de la ciencia. A lo largo de sus indagaciones, el autor incluye o forma un concepto que se deriva de uno de los investigadores modernos más representativos, a saber, de Max Weber. El «weberianismo» significa para él la represión del concepto de virtud y la orientación vinculante a fines según la mera racionalidad de los medios. Entretanto, dentro de la tradición alemana, esto se ha dicho muchas veces, concretamente lo dijo, por ejemplo, Horkheimer, en *The Eclipse of Reason*, pero no sólo desde la Escuela de Francfort, sino también desde los planteamientos que se desarrollaron dentro de la filosofía práctica y de la hermenéutica.

En general hay que afirmar que el esbozo del autor posee una verdadera capacidad de convencer. La antigüedad y el medievo representan una relativa unidad frente al cambio de la situación que surgió debido a la puesta en marcha de la ciencia moderna en el siglo XVII y su continuación victoriosa. Inevitablemente, Hume desempeña un papel esencial para MacIntyre, y me parece que interpreta a Kant, su contrincante continental, demasiado dentro de las líneas de la tradición anglosajona. No obstante, el autor mismo reconoce que la fundamentación kantiana de la moral en el facto racional de la libertad está motivado por el abandono de la ética empírica de la simpatía de los ingleses y que por eso posee cierta legitimidad. Además, como se sabe, la filosofía moral inglesa fue determinante para Kant en un estadio importante de la formación de sus ideas. Sin embargo, me parece que esto sólo afecta un lado de la filosofía moral de Kant. Una relación aún más esencial es la que se dio por su confrontación con el racionalismo continental.

En este punto el autor aclara por qué Kant puso tanto énfasis en desarrollar una moral racional que no estuviese basada en la naturaleza humana. Sin duda es correcto que diga que el siglo XVIII, como lo mostró Dil-

they, está en gran medida determinado por el concepto estoico del deber y su elaboración moderna como concepto de ley. Aun así, me parece que no se ve muy correctamente al imperativo categórico, el centro de la justificación moral kantiana, si se lo entiende como continuación de la línea ilustrada de la individualidad autónoma. La autonomía de la conciencia moral sólo tiene su acento en Kant como crítica al utilitarismo eudemónico de la Ilustración y presupone justamente el carácter común de la ley moral y la incondicionalidad de su validez.

Igualmente llamativo para el lector alemán es la valoración de Kierkegaard. Se puede admitir que en nuestro siglo el decisionismo moderno se ha remitido de manera extrema al *Entweder – oder* (*O esto, o aquello*) y al concepto de la elección de Kierkegaard. Pero en Kierkegaard mismo lo decisivo es otra cosa: la finalidad religiosa a la que sirve la agudización individualista, pero también la continuación positiva de la tradición de la filosofía práctica en la visión del mundo del asesor Wilhelm, un elemento de la crítica a Kant que fue expuesto eficazmente por Hegel. En este punto el pasar por alto el intento de Hegel de reconciliar el pensamiento antiguo y el moderno se percibe como una deformación.

A pesar de estas limitaciones, el fracaso de la Ilustración, es decir, de una fundamentación de la filosofía moral en el concepto de razón –a pesar de Kant– está correctamente descrito al tener en cuenta el liberalismo del siglo XIX. Si esto significa que, al parecer, lo primero no son las reglas sino los valores y virtudes, y que fue esto por lo que fracasó la Ilustración, se puede estar de acuerdo con esta afirmación y tal vez habrá que ampliarla en el sentido de que tampoco los valores son lo primero, sino las costumbres.

De acuerdo con el autor, así se remonta el camino a la historia. En análisis breves pero muy transparentes, el libro nos lleva de la ética heroica de Homero y de la leyenda hasta Aristóteles y su continuación en la modernidad. El punto esencial, en el que incluso la fundamentación aristotélica de la filosofía práctica le resulta objetable, es la seriedad del conflicto trágico tal como lo representó Sófocles, que se caracteriza por el hecho de que para aquel que se encuentra en una tal situación no hay un camino correcto.

Antes de añadir aquí algunas observaciones y consideraciones críticas, quiero referirme a una afirmación muy acertada del autor. Dice que si su exposición de Aristóteles y de la consistencia de la tradición que emana de él diera lugar en algunos detalles a observaciones críticas, estos estímulos servirían como apoyo de la tesis básica de su libro. Si la tradición que parte de Aristóteles puede verse de otra manera de la que está des-

crita por él, también significa una confirmación de la importancia de esta tradición.

Pese al reconocimiento de los aspectos concretos y la manera en que la exposición de MacIntyre se aproxima al tema, quiero presentar, no obstante, algunas reservas críticas. La pregunta con la que comienza el autor es si a pesar de la diversidad y el cambio de los criterios morales y doctrinas éticas no hay algo en común entre ellas. No niega en absoluto (pág. 170) la diferencia central, incluso dentro de la tradición antigua y medieval en la transición de la antigüedad al cristianismo, que aparece con la definición de conceptos como fe, amor y esperanza o humildad. Sin embargo, él ve lo común de la tradición de la filosofía práctica en el hecho de que (a diferencia del estado caótico de la modernidad) la praxis no significa una acción dirigida a un fin externo, sino, según sus palabras, «a un bien interior», si en ella se quiere encontrar algo así como la verdadera *arete*. Esto conecta claramente con la conocida distinción aristotélica entre *ergon* y *energeia* que corresponde a la relevancia de la praxis moral frente a la *poiesis*, en cuanto la primera no tiene un *ergon* fuera de su propia realización. Desde el concepto griego de *arete* es por tanto en sí mismo admisible y adecuado que el autor ilustre esta diferencia con el fin en sí mismo del juego o también con los tipos de perfección propios a la obra de arte y al conocimiento científico. Hasta aquí estoy de acuerdo.

Pero en este punto debo preguntar si desde Sócrates la cuestión no se ha modificado esencialmente y si Aristóteles no tiene precisamente en cuenta este cambio al incluir en la pregunta por el bien también la multiplicidad de su descripción de las *aretai*, de las virtudes, y del *ethos*. Me parece que aquí no se presta la atención suficiente al contraste de la diferenciación aristotélica entre *techne* y *phronesis* dentro de las virtudes dianoéticas, es decir, del hacer y del actuar, y no me parece justificada la crítica a la tendencia armonizadora de Aristóteles. Lo que constituye la especificidad de la pregunta por el bien en la vida humana es la conexión interna de *ethos* y *logos*, de la *arete* ética y la dianoética, a la que evidentemente sólo se puede ver dentro del horizonte de la *polis*. Así, aunque sea justificado hasta cierto punto el que hable de un desarrollo conceptual de la metafísica y la física teleológicas de Aristóteles en dirección a su filosofía práctica, precisamente no es correcto fundar la filosofía práctica en la filosofía teórica. Me parece que ésta es la mejor herencia socrática de Aristóteles, como lo confirma incluso el *Fedón* platónico. El programa de la explicación teleológica de la naturaleza, que Platón pone en boca de Sócrates en el día de su muerte, está fundado en una decisión «moral» de Sócrates a favor del «bien», y no al revés (Fed. 99 ab). En

este punto, Aristóteles, debido a su oposición o su presunta crítica a Platón, realmente insiste en que la pregunta por lo humanamente bueno es independiente de todos los aspectos teóricos y teleológicos.

No quiero contradecir la afirmación básica del autor porque dice que la ruptura con la metafísica teleológica de la tradición es la que trajo todos los problemas de la ética moderna y el orden práctico del mundo. Pero no habría que invertir las dependencias. La pregunta que Sócrates dirigió al conocimiento cosmológico de su tiempo fue cómo el conocimiento de la naturaleza y del ser podrían configurarse de tal manera que correspondiesen a la autocomprensión del ser humano y a la comprensión humana con miras al bien. La pregunta socrática misma está pues al comienzo de la metafísica y también después de la metafísica sigue siendo una pregunta. Me parece que esto es lo que el autor no ha tenido lo bastante en cuenta y por esto subvaloró el papel que merece ocupar el planteamiento de Kant en este momento, que es el volver al «rigorismo» platónico del segundo libro de la *Politeia*. Por eso quisiera defender a Aristóteles frente al autor también en las cuestiones que se pueden describir como situaciones de conflicto.

Su propia continuación de la tradición aristotélica, a la que me referiré enseguida, me parece plenamente en concordancia con Aristóteles mismo (véase pág. 187). La palabra *prohairesis* es, desde luego, el término básico bajo el que Aristóteles ve la posibilidad de cómo el ser humano ha de decidirse ante las alternativas de actuar que se le ofrecen. Admito de buen grado que en este punto el problema de la tragedia ya no le interesa en el sentido clásico como la lucha entre dioses, sino como una cuestión de la culpabilidad humana. Mas si la *phronesis* es el aspecto peculiar bajo el que se forma y conserva el *ethos* humano a diferencia de los seres irracionales, entonces está garantizada precisamente también en Aristóteles la unidad de la vida humana en la multiplicidad de sus aspectos sin una falsa armonización.

Ocupémonos ahora de los capítulos centrales del libro, en los que el autor trata de insinuar cómo, en oposición al pluralismo, piensa los rasgos fundamentales de una tradición común que pueda renovar la «filosofía práctica». Se trata de los capítulos 15 y 16.

Retengamos –de acuerdo con el autor– que en el ámbito de la filosofía práctica no se trata de la aplicación de reglas. La unidad de la *arete* se basa en un *logos* que no presupone algo común abstracto. Esta «razonabilidad» se llama *phronesis* en Aristóteles. El aspecto que el autor despliega nuevamente al continuar pensando la ética aristotélica se designa con el concepto muy moderno de lo narrativo. Con ello se apunta a la

unidad del conjunto de la vida que se constituye en la sucesión de la historia narrada. Estoy de acuerdo en que la unidad de la comprensión práctica de la vida, ya se piense de manera analítica, sociológica o existencial, defiende su propia legitimidad. Aunque se pueda dudar de si la categoría del relato, de la «narración» puede integrarse realmente en el mundo conceptual aristotélico, de todos modos lo narrativo no está del todo excluido en Aristóteles si se recuerda la famosa contraposición de la mimesis histórica y la poética que se encuentra en su *Poética*. En ésta se reconoce explícitamente que la poesía es más filosófica que la historiografía, porque representa las cosas tal como podrían acontecer y vuelven a acontecer siempre, y no lo que ocurre una vez por azar. No cabe duda de que Aristóteles hubiera sido más benévolo para con Plutarco de lo que al parecer fue con Tucídides. Tampoco habría que olvidar que, en el fondo, *mitos* significa narración. Se puede plantear pues la pregunta de por qué lo narrativo, que caracteriza la tradición épica del espíritu griego, no fue valorado positivamente por la filosofía ática, ni por Platón ni por Aristóteles. Del bello libro de MacIntyre se desprende precisamente que se trata de una forma de representación de lo general y que tal vez en épocas de una destrucción de la conciencia general se manifieste especialmente en la forma de la composición narrativa.

Esto resulta particularmente claro cuando se trata de continuar y vivir según la tradición de la filosofía práctica, la tradición de las *virtues*, con la que el autor pasa paulatinamente a una valoración de Jane Austen. Es muy convincente. El lector continental consideraría tal vez que la densidad de la tensión de los problemas morales tal como se desplegó en la novela rusa y francesa del siglo XIX, debería ponerse al lado de la escritora inglesa. Me parece que la gran herencia de la «filosofía práctica» se puede asir precisamente también en la configuración literaria de la decadencia de la tradición. Sin embargo, quiero admitir que la unidad de la propia concepción moral, que seguramente también estaba en la intención de la ética y la política de Aristóteles, llega a estar plenamente representada por medio del concepto del relato, de la «narración», y que desde las consideraciones del autor se comprende la significación de la época de la novela que hoy ha llegado a su fin. Sólo desde su historia puede comprenderse el comportamiento singular de una persona y sólo desde la historia se puede comprender la sociedad. También el diálogo (pág. 196) es la unidad de una historia. Por esto se puede decir en general que también el actuar sólo se puede entender como historia. En las bellas palabras que cita el autor (pág. 199), en tanto actuantes siempre somos co-autores de una historia. Resulta convincente su afirmación de que el concepto de

la historia narrada se presenta como ilustración de la constante pregunta por el bien y que por esto forma parte de la constitución de lo que significa estar en una tradición. Me parece que el autor tiene razón cuando dice que la unidad de historia y tradición no se reconoce correctamente en el pensamiento moderno (pág. 208).

En los capítulos finales del libro se aplica la recuperación de la tradición aristotélica de manera crítica a la modernidad. Así, por ejemplo, el capítulo sobre «Justicia» puede demostrar muy bien cómo la antigua virtud de la justicia decae a un arte de la compensación de intereses bajo los presupuestos modernos del pensamiento (Rawls, Nozick). En su conjunto, el libro de MacIntyre muestra un dominio impresionante en la exposición de su problema. Es rico en ilustraciones a lo largo de los avatares e historias del camino occidental del pensamiento. Se puede subrayar especialmente de qué manera detrás de todo el conjunto hay una silenciosa confrontación crítica con Nietzsche (cap. 18): un reconocimiento de su rectitud desenmascaradora con la que desvela lo ficticio del pensamiento moral moderno y, por otro lado, una crítica a su propia adhesión al individualismo moderno. También en Marx el autor no ve más que al anunciador de un Robinson socialista. Con la referencia a las afirmaciones tardías de León Trotski sobre el experimento ruso no se propone una solución al problema planteado. Pero no se puede dejar de percibir lo que piensa el autor: que en nuestro mundo que se ha vuelto caótico, todas las formas de continuación de tradiciones morales densas son prenda de la esperanza en una recuperación del espíritu común. Esta esperanza no me parece tan utópica como las utopías del cumplimiento de la Ilustración. En este ensayo, que anuncia una continuación teórico-sistemática, veo en verdad una contrapartida realista del intento de Werner Marx de encontrar una medida en la tierra.

2. Para mí sigue siendo convincente que se haya expuesto la problemática de una filosofía ética de Aristóteles con una tal claridad y circunspección que no se puede desatender esta contribución aunque se considere la diversidad de las figuras del *ethos* que se encuentran en nuestro horizonte espacial y temporalmente libre de fronteras. Hace tiempo que ya propuse en un artículo pensar la relación de la ética aristotélica con la kantiana en el sentido de una complementación recíproca positiva de ambos aspectos.[2] De hecho me parece que el problema sigue situándose

2. «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *Gesammelte Werke*, vol. 4, pág. 201 ss.

en esta dirección. También insisto en ello después del intento de relacionar una ética con el Heidegger tardío. Sin duda es necesario esclarecer aún más cómo la fundamentación de la ética o de la ley moral ofrecida por Kant está conectada con la ética aristotélica y en qué medida la justificación, el λόγον διδόναι, es decir, la herencia socrática en Aristóteles, señala, aunque con medios platónicos, en la misma dirección como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant.

En ello me fue de ayuda volver a estudiar el artículo de Ernst Tugendhat, «Ética antigua y moderna».[3] No obstante, encuentro que en este artículo mi propia posición no está caracterizada de manera adecuada. Lo que me importa en primer lugar no es la experiencia del arte, aunque, en comparación con la pretensión de una filosofía que se reduce a conceptos de progreso, está en una posición superior, porque lo que en las definiciones clásicas de la verdad se llama *res* aparece así bajo una nueva luz. Mas lo que traté de desarrollar como filosofía hermenéutica es una fundamentación que no sólo y ni siquiera preferentemente se apoya en el modelo del arte. En *Verdad y método*, el análisis de la experiencia estética sólo tiene una función introductoria para mí. Como muestra la construcción de mi libro, todo desemboca en el carácter fundamental de que la condición del habla es dialógica. Lo que me parece fundamental es la experiencia del otro y creo que está tan poco superada por los progresos modernos de la lógica y del análisis semántico-lingüístico que desde allí mi posición básica no puede resultar cuestionable. Esto incluye que la herencia de la filosofía práctica queda asimilada en ella, lo que no sólo se refiere a Aristóteles, sino también a Kant.

En conjunto me parece que en la discusión actual la posición de Kant no se pone en juego en todo su peso. Lo echo de menos ya en MacIntyre y en Werner Marx. Y aún más lamento esta ausencia allí donde se apela expresamente a Kant, como en el caso de Tugendhat. Lo que Tugendhat llama una justificación de la ética descuida a mi modo de ver la prudencia y sabiduría con las que Kant expone el problema de una ética filosófica. En este punto, el libro excelente de Gerhard Krüger, *Kritik und Metaphysik in der Kantischen Ethik*, lamentablemente no ha tenido una influencia suficiente, a pesar de haber sobrepasado pronto el

3. Impreso por primera vez en: R. Wiehl (comp.), *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. Kolloquium zu Ehren des 80. Geburtstags von H.G. Gadamer (Sitzungsbericht. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Heidelberg 1981, págs. 55-73. Incluido posteriormente en: E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart 1984, págs. 33-56. [Trad. castellana: *Problemas de la ética*, Taurus, Madrid 1989.]

ámbito de habla alemana con su traducción al menos al francés. En mi opinión, Krüger demostró de manera convincente lo que significa para Kant la «fundamentación» de la ley de la costumbre: no un principio desde el cual se puedan deducir normas de contenido, sino una aclaración conceptual de algo que en su evidencia no requiere una justificación filosófica. Esta es inherente en la práctica misma, sobre todo en la medida en que se trata de personas que tienen el corazón bien templado. Lo que necesita ser sometido a una crítica que se ha de lograr desde el imperativo categórico es la confusión causada por los conceptos de la filosofía moral que están en uso. Hay que superar conceptualmente al utilitarismo de la Ilustración y restablecer la simple evidencia del deber. Esto me parece un asunto claro, y Krüger elaboró una demostración auténtica de este contexto, especialmente porque reconoció la «tipicidad de la facultad de juicio» como el esquema argumentativo que guió a Kant en la formulación del imperativo categórico y del significado de la autonomía.

Al menos me parece inconfundiblemente claro que ni Kant ni Aristóteles defendieron una «justificación» teórica de las normas morales, porque en verdad ambos se limitaron a poner de relieve el sentido de la responsabilidad moral contra la falsa filosofía, es decir, contra las formas de argumentación desde prejuicios, como las desarrolla la dialéctica de las pasiones. La pretensión de justificación aristotélica se limita a comenzar con los *legomena*, es decir, con la comprensión de la vida ya desarrollada y las intuiciones al uso en función del bien y la vida dichosa. Esto es filosofía práctica. Lo mismo que la pregunta de Sócrates y Platón por el bien, está fundada en los *logoi*, en una evidencia a la que Platón expresa ilustrándola con el muy sorprendente empleo de la doctrina pitagórica de la anamnesis en un sentido mítico.

Tugendhat considera la pregunta por la felicidad como lo específico de la ética griega y pretende trasladarla a la filosofía moral moderna, fundada por Kant. En cuanto al planteamiento de la tarea estoy de acuerdo con ello y en este sentido doy la razón a la crítica, ya formulada por Scheler, a la unilateralidad «imperativa» de la ética kantiana. Sin embargo, me resulta difícil seguir a Tugendhat cuando, en función de ello, pone en juego el concepto de salud. Creo que al menos debería discutir la exposición platónica en la *Politeia*, que sólo desarrolla una tal analogía entre la correcta disposición del alma y del cuerpo, o sea la analogía de la cuestión ética con la de la salud, para mostrar su insostenibilidad en el libro cuarto de la *Politeia*, donde va más allá de esta analogía. Sólo con el ascenso de la dialéctica puede lograrse una auténtica justificación. En mi tra-

tado «Die Idee des Guten»[4] he intentado mostrar lo extrañamente incomprensible que resulta esta idea del bien que termina este ascenso e inicia el retorno.

Me parece que aún de Aristóteles se puede afirmar que en él sigue continuando viva la pregunta socrática. Él consiguió conceptualizar lo que llevó a Platón, en la elaboración mítico-teológica del legado de Sócrates, a su tan grandiosa como grotesca utopía del Estado. Acerca de ello he intentado demostrar algunas cosas en mi artículo arriba mencionado.[5]

Hace poco, Tugendhat volvió a publicar su estudio con extensos añadidos en *Problemas de la etica*. Se trata de tres lecciones sobre problemas de la ética del año 1981 y de retractaciones de 1983.[6] Lo mismo que en el estudio ya discutido, también aquí la rectitud y precisión de la argumentación son admirables. Tugendhat parte expresamente de la relatividad histórica que nos condiciona y, concretamente, como dice, «para este momento histórico» en el que las convicciones morales comunes ya no se presuponen. De este hecho se deriva la necesidad de una justificación de la moral, puesto que, según él, la única alternativa es la «violencia».

Esto significa llevar al extremo la Ilustración. Porque sólo puede decir que a la vista de la existente relatividad –también en las biografías de los individuos– hay que buscar un consenso de todos los seres humanos, que sólo puede llevar a una «moral mínima». Esto es lo que debe lograr la filosofía. No es de extrañar que para Tugendhat la «imparcialidad» y en el mejor de los casos aún el «respeto» mutuo constituyen los criterios normativos superiores; como si entre los seres humanos no hubiera más que pelea y rivalidad.

Léase el siguiente ejemplo (pág. 120): «Entre los hijos de una familia se ha producido un problema moral; la madre acude, deja que cada hijo articule su interés y luego decide como observadora benévola e imparcial cómo hay que resolver el problema. En este caso, como acabamos de exigir, se ha construido el proceso de justificación moral e información de primera mano sobre los intereses que están en juego. Mas los actos de habla de los hijos sólo sirvieron como *input* informativo. El procedimiento mis-

4. «Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles» (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse Abt. 3), Heidelberg 1978 y también en *Gesammelte Werke*, vol. 7.

5. [Entretanto hay que añadir aún mi discusión de Karl Popper en: «Platos Denken in Utopien», en: «*Gymnasium*» 90 (1983), págs. 434-455, reimpreso en *Gesammelte Werke*, vol. 7.

6. *Probleme der Ethik*, op. cit., págs. 57-131.

mo de justificación no era comunicativo. ¿Había en ello algo incorrecto? Pues yo mismo opino, y supongo que todos opinamos, que algo era incorrecto, a no ser que se tratara de niños muy pequeños, y sin duda diríamos que un tal procedimiento, en la institucionalización de normas legalmente sancionadas, no sería moralmente justificable». Esto suena –y también está pensado así– como si se comportaran como niños pequeños todos aquellos que se someten por amor, apego y respeto a la autoridad materna sin pedir razones. No comprendo qué tiene que ver con esto la mención de la institucionalización de normas legalmente sancionadas. Como si el respeto a la autoridad y la solidaridad basada en ella –y también en normas legalmente sancionadas– no fuera más que una falta de esclarecimiento.

La crítica de Tugendhat al concepto de justicia de Rawls muestra, sin embargo, que no sólo se refiere a un mero orden de procedimiento de iguales derechos. La objeción formulada por U. Wolf de que él tampoco puede ir más allá de la legalidad, también tiene su consistencia, y así, Tugendhat –él, no sólo yo– se ve obligado a volver al concepto de autonomía de Kant, lo que no me asombra. En un siglo como el kantiano hubo un horizonte amplio que incluso abarcaba la *sapienta sinica.* En aquel entonces la relatividad de las costumbres vividas no era algo desconocido. Al parecer, el formalismo de Kant tenía en cuenta el escepticismo moral que implicaba esta relatividad.

No puedo pretender tener una perspectiva clara sobre los detalles de la discusión en la que se mueve Tugendhat y que toma como referencias a U. Wolf, Ph. Foot, Habermas, Hare, Rawls, Wildt y Winnicott. Las botas estrechas de la filosofía analítica siguen siéndome demasiado incómodas. Debo limitarme a discutir el resultado al que lleva. Me resulta muy difícil comprender por qué el empleo kantiano del concepto de razón habría de implicar una «verdad superior» y un concepto de la esencia del ser humano que en esta forma ya no son válidos. ¿Acaso no está realmente en el carácter de la razón sin ser una «verdad superior» el hecho de que no se puede separar el pensamiento solitario y el comunicativo, como pretende Tugendhat en su discusión de Habermas? En cualquier caso, toda la aspiración de Kant consiste en separar las verdades superiores, por ejemplo en el sentido de algo dado por Dios, de la justificación de la moral.

Es cierto que el resumen kantiano-estoico de la problemática moral bajo la «doctrina de los deberes» se ha vuelto extraña para nosotros, pero sólo se trata de un uso no familiar del lenguaje. La palabra «deber» no significa en el uso kantiano una autoridad que manda a ciegas –como ya Scheler malentendió terriblemente a Kant–, sino que apela a la propia

aceptación y comprensión moral; y cuando Kant usa el concepto de «fin en sí mismo» para los deberes hacia uno mismo y hacia otros, se trata de una expresión extremadamente paradójica que justamente no remite a una «verdad superior». Tugendhat mismo cita (pág. 161) la frase de Kant: «Así se representa el ser humano necesariamente su propia existencia».

Tugendhat reconoce finalmente (pág. 173) incluso que, según su concepción, en lugar de la expresión «fin en sí mismo» también se podría decir: «compórtate cara a tu vida dentro del *modus* de la seriedad», y así, después de todo, considera legítimo hablar del deber hacia uno mismo: «Mas el deber hacia uno mismo, que ahora se desprende, no concierne contenidos de cualquier tipo, sino sólo el cómo del comportarse frente a uno mismo». No puedo ver aquí otra cosa que el formalismo kantiano, que realmente quiere decir exactamente esto. No quiero sostener con ello que la doctrina de los deberes de la metafísica de las costumbres tenga la misma evidencia que su «fundamentación». Sin duda resuena en ella la «verdad superior» de la tradición cristiana. Pero la problemática de la fundamentación es completamente independiente de ello. Me resulta extraño que aún no se quiera reconocer el paralelismo exacto de las fórmulas del imperativo categórico. Desde el punto de vista temático, Hare vio correctamente que se refieren a lo universal y no a algo común a una especie. La universalidad, lo incondicional se aplica tanto al concepto de la ley natural general como al concepto del «fin en sí mismo».

Vuelvo así nuevamente a la pregunta pendiente desde Aristóteles acerca de si en general es posible una fundamentación o justificación de los contenidos de las normas morales. La costumbre es *ethos*, es decir resultado del «acostumbrarse» (ἔθος). Las normas siempre son aceptadas de antemano. Su puesta en duda no es una cuestión de si son justificables, sino expresión de un cambio de la conciencia con respecto a las normas. Las personas adultas no han de hacerse cargo de las ideas morales con las que fueron educadas. Pero esto no significa que en este caso sólo siguen a sus intereses y a sus cálculos a favor de la felicidad y que respetan en el mejor de los casos los intereses comunes, es decir, que obedecen a puras reglas de prudencia. Más bien se trata de un contenido cambiado que ahora consideran como el moralmente correcto. Pero también este, por hablar con Aristóteles, es un *kalon*. Aristóteles parte del reconocimiento de tales conceptos normativos. El hecho de que los llame *arete* y que los defina como el medio entre los extremos no significa que los «justifique», sino sólo aclara el «punto de vista» (el *skopos*) desde el cual lo que rige como lo correcto puede ser protegido contra los errores de un juicio amenazado por intereses y pasiones.

La doctrina griega de las diversas metas de la vida que se pueden escoger en el camino a la vida dichosa, el placer, la riqueza y el honor, a los que se añade la *arete* y la *theoria*, contiene sin duda un orden jerárquico, pero la enseñanza ética consiste precisamente en demostrar que partiendo de las metas tradicionales de la vida, sólo la *arete* y la *theoria* (σοφία) resultan ser *telos*. Estas dos, como me parece que lo ve Aristóteles, están en una relación peculiar de mutuo condicionamiento. Pero ambos, y esto es lo importante para nosotros, convencen inmediatamente en su valor propio, que es superior a todo cálculo de felicidad. Por lo tanto, no es el eudemonismo calculador que Kant critica en las concepciones morales que circulaban en su época. También la ética aristotélica sirve para el esclarecimiento del para-sí-mismo y no para su fundamentación o justificación.

Mi objeción a Tugendhat sigue siendo, por tanto, que esté buscando una justificación donde no puede haberla. La filosofía sólo puede hacer consciente el carácter normativo que corresponde a las normas.

3. Entretanto he conocido un libro de Trœls Engberg-Pedersen que en su análisis preciso de Aristóteles también enfoca el tema central de la «ética entre Aristóteles y Kant».[7] Aunque la investigación está orientada plenamente a la discusión británica sobre teorías morales teleológicas y deontológicas con las que no estoy familiarizado, al mismo tiempo sigue enfocada muy precisamente al texto aristotélico que conozco muy bien. Puedo observar con respeto que el análisis preciso del autor es en todo punto coherente. Por eso, su libro no carece de rendimiento en cuanto al problema clásico de la «ética entre Aristóteles y Kant».

La exposición mucho más descriptiva de Aristóteles la sitúa, ciertamente, dentro del estilo anglosajón, de manera que examina los *«arguments»* y si son argumentativamente concluyentes. Esto aporta –como también en general– algunos resultados esclarecedores. Se desarrolla de manera consistente lo que es la comprensión moral por aceptación. En ello también se muestra el límite de una lectura de Aristóteles que lo reconstruye plenamente en función de la argumentación lógicamente coherente. Se ignora por completo la intención descriptiva de Aristóteles, de modo que el autor llega a tratar a las «partes» del alma como componentes reales y, en consecuencia, a hipostasiar dogmáticamente la diferenciación entre la virtud ética y la dianoética, entre *ethos* y *logos*. No me acaba de

7. Trœls Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford 1983.

resultar claro lo que pretende significar aquí que el *ethos* apunte a lo propiamente bueno y a la eudemonía, mientras que la *phronesis* sólo tiene una participación en él. Me alegro que el autor vea que la «participación» no sea una pura doctrina de prudencia, pero entonces ¿qué significa «participación»? Los dos aspectos que Aristóteles distingue, *ethos* y *dianoia*, en realidad no son más que aspectos de un mismo estado de hecho, tal como él expone bastantes veces, como al comienzo del libro sexto (*Ética a Nicómaco* Z 1), y como además se desprende suficientemente de su doctrina del alma y de su discusión de la unidad del alma frente a las partes de ésta (*De anima* III, 10). Aquí tengo, por tanto, mis reservas. En cambio, me parece digno de elogio que el autor explore el problema del eudemonismo, tanto con respecto a Aristóteles como a Kant, de manera muy penetrante y que elimine una serie de prejuicios que surgieron de una comprensión miope de la crítica kantiana a la eudemonía.[8]

4. Bajo el modesto subtítulo «Begriffsgeschichtliche Studien» se esconde un libro con perspectivas decididamente filosóficas. Se trata de *Naturrecht und Sittlichkeit*, de K.H. Ilting.[9] El primer capítulo se ocupa de la historia del derecho natural bajo el punto de vista de en qué medida este concepto encontró una fundamentación racional. Esto significa que aquí se analizan más detalladamente la filosofía griega, especialmente la ilustración sofista, Platón, Aristóteles y la Estoa, e igualmente la reinterpretación de la doctrina jusnaturalista en el medievo cristiano, y que, a continuación, en la discusión predomina la Ilustración moderna de Hobbes a Hegel. Para esta perspectiva echo de menos una referencia al libro no anticuado de I. Sauter (1926).

El capítulo siguiente, dedicado a la «moral», es de un alcance aún mayor, y representa en realidad los fundamentos de una historia de la ética. Aquí se exploran tanto los conceptos griegos de *ethos* y *nomos* como sus equivalentes latinos *mos* y *lex* hasta el umbral de la modernidad. A ello sigue la historia y el destino de la ética moderna bajo los elocuentes títulos de «Autonomía de la moral» y «Relativización de la idea de una moral universal», que narran nuestra historia más propia de Hegel a Nietzsche. El esbozo de la fundamentación moderna del derecho natural racional y

8. Acaba de caer en mis manos el texto de Jürgen Eckhardt-Pleines, *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles* (Königshausen 1984), que para este punto también es esclarecedor.

9. Karl-Heinz Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart 1983. [El autor falleció entretanto.]

de su paulatina politización es brillante en el desarrollo de su pensamiento agudo y lleno de erudición.

Lo que aquí está en juego se discute finalmente en un artículo excelente bajo el título «Universalidad e historicidad de las normas de acción». En una confrontación positiva con la doctrina del derecho puro de Kelsen y con la teoría de la justicia del procedimiento de N. Luhmann, se prosigue desarrollando, a mi modo de ver de manera convincente, el formalismo kantiano y se muestra su compatibilidad con la relativización sociohistórica, que se inició con el comienzo de la conciencia histórica oscureciendo injustificadamente los aspectos apriorísticos del problema. En este sentido, el libro muy instructivo de Ilting forma parte de nuestro contexto. Se pone nuevamente de relieve la validez del formalismo de Kant como el verdadero realismo filosófico.

5. En este mismo contexto, también hay que mencionar el pequeño libro lleno de temperamento de H.J. Krämer.[10] Un conocedor tan profundo de la filosofía griega como este autor es lo bastante consciente de la peculiar posición excepcional de la filosofía práctica desde Aristóteles para no caer en la tentación de reducir la ética a la mera teoría. Por otro lado, sabe retener la dimensión reflexiva que posee la ética como filosofía y que la mantiene diferenciada de la concreción de la razón práctica.

El autor intenta mantener el concepto de la ética conciliadora en el medio justo entre los extremos y restringir la voz de la reflexión al consejo y la recomendación que el actuante puede aceptar o rechazar por decisión propia.

Aunque esto me parece formalmente correcto, no obstante está infradeterminado en un punto esencial. Esto destaca allí donde entra en juego la competencia de la ciencia. Ésta reduce claramente las posibilidades de deliberación. Lo que se puede saber a partir del conocimiento científico no es objeto de deliberación. Esto ya lo sabía Aristóteles. Mas para él estaba claro algo que el autor no retiene con la misma seguridad, es decir que aquel «saber» que llamaríamos «ciencia» y que él denomina *techne*, siempre sigue subordinado al saber práctico decisorio de la *prohairesis*, que se orienta al bien. Esta es la más antigua sabiduría socrático-platónica. Ahora bien, la «defensa de una ética individual» de Krämer está dirigida contra la primacía de una ética social basada en el consenso, es decir,

10. Hans-Joachim Krämer, *Plädoyer für eine Rehabilitierung der Individualethik*, Amsterdam 1983; id., «Antike und moderne Ethik?», en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), págs. 184-203.

por un lado, contra la escuela de Erlangen y, por el otro, contra los intentos emprendidos por Apel y Habermas. Estoy plenamente de acuerdo con él si le resulta sospechoso el ideal de la fundamentación última, y quisiera subrayar la coincidencia en ello con Aristóteles. También concedo que Krämer tiene razón en considerar que en concreto resulta difícil distinguir dónde se trata del saber técnico y dónde del saber ético o del saber acerca del medio justo y acerca del «bien». Pero ¿no significa precisamente esto que la distinción resulta ser importante? En cualquier caso, en un conocedor de Aristóteles como lo es Krämer sigue siendo asombroso que no acepte la clara distinción aristotélica entre *techne* y *phronesis* (como la de *poiesis* y *praxis*) en su significación de principio. Me parece que la consecuencia es que su ética conciliatoria cae en una tipología de reglas de prudencia y que, como dicho más arriba, está por principio indefensa frente a la pretensión del monopolio de la ciencia. Por eso, en efecto, critica luego la asimilación de la ética conciliatoria por la ciencia social sólo como utopía, y no como confusión (pág. 69).

La característica del aconsejar y del deliberar no encuentra en Krämer una acentuación del todo correcta. No cabe duda de que aquel que se encuentra ante una situación de decisión y delibera consigo mismo, también es receptivo para el consejo prudente de otro. Pero mientras sólo se trate de cuestiones de prudencia, es decir, de hallar el medio correcto para un fin, el otro entra en juego tan sólo como el experimentado, o sea, no como el otro que está unido con nosotros por un *ethos* común. Esto queda expresado en el hecho de que en todos los casos en que la ciencia puede dar información, se reconoce la prioridad de su instrucción. El consejo entendedor de un amigo tiene su valor para la corrección de las propias deliberaciones y no como consejo prudente que puede dar cualquier experimentado y experto. Aristóteles sabe lo que hace cuando incluye entre las virtudes al «entendimiento» (*synesis*) como modificación de la razonabilidad (*phronesis*). La primacía implícita de *sintesis* sobre *phronesis* en Krämer, en cambio, me parece equivocada. En este punto, Aristóteles simplemente tiene razón.

A ello corresponde que la posición de Krämer en cuanto a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant no puede convencerme. Es verdad que esta fundamentación se limita a un aspecto estrecho, concretamente a la crítica a la dialéctica práctica, que Kant critica como eudemonismo. Pero esto no varía el hecho de que los imperativos de la prudencia sean por principio diferentes de los imperativos morales, que son preceptos categóricos. Krämer considera que la refutación kantiana del racionalismo utilitarista y eudemónico ya no son adecua-

dos para nuestro tiempo, una expresión que usa a menudo. En mi opinión, se malentiende el formalismo kantiano y con él la autonomía si no se capta correctamente su función crítica. En realidad, está en perfecta armonía con el pluralismo de las figuras del *ethos* material.

En principio, las reflexiones de Krämer sobre el *status* teórico de la filosofía práctica me parecen plenamente acertadas. Sólo pierden algo de su fuerza demostrativa porque dan un lugar equivocado a la prudencia. Estoy de acuerdo con él acerca de que la razón práctica del actuante queda esclarecida por la reflexión teórica de la filosofía, y en esta medida, pero sólo en esta medida, la filosofía práctica es siempre también saber para la práctica. Mas Krämer se equivoca cuando ve en ello nada más que la superioridad común de lo general sobre la situación concreta. Para todas las consideraciones de prudencia y la función que en ellas tienen la *techne* y la ciencia, esto es sin duda cierto. Pero en la medida en que se trata de praxis en el pleno sentido de la palabra, la razón práctica misma siempre se orienta de antemano por lo general, por el correcto camino de la vida. Más aún, cualquiera es filósofo. Aristóteles tiene razón cuando toma como punto de partida de su trabajo conceptual a los *legomena.* También Kant tiene razón cuando en su filosofía moral no quiere socorrer con un saber general solvente al hombre cuya conciencia del deber es impecable. Únicamente quiere rectificar las representaciones filosóficas en curso que tienen un efecto enturbiador para la pureza de la razón práctica. La generalización no es monopolio de la ciencia, sino que se encuentra en el lenguaje y por tanto en la naturaleza humana. La contribución de la filosofía práctica a la praxis sólo es su rectificación. Me parece que esto vale tanto para Kant como para Aristóteles y la tradición. Es por esto que la filosofía práctica se llama «práctica».

Es cierto que la reflexión también puede dirigirse a las reglas de aplicación de la conducción de la vida, y esto significa, bajo el título de «ascética», hasta Kant una parte de la filosofía práctica. Krämer menciona esto con razón con referencia a P. Hadot.[11] Pero él mismo ve que este aspecto apenas desempeña un papel en Aristóteles, el fundador de la filosofía práctica, a diferencia de las posteriores enseñanzas para la vida del helenismo. Esto me parece tener una importancia decisiva para la cuestión de una ética filosófica, y no dice nada en contra de Aristóteles.

Por esto, a mi modo de ver, es un camino erróneo contraponer en la filosofía moral a Kant con el probabilismo de la moderna teoría de la cien-

11. P. Hadot, *Exercises spirituels et philosopie antique*, París 1981.

cia. El carácter apodíctico e incondicional es para la razón moral el principio supremo –una «justificación última» que no es teórica y que admite toda la diversidad de contenidos–, y sin duda alguna también forma parte de esto el empleo de todos los saberes que le son accesibles a uno, incluyendo también los buenos consejos de otros.

Entretanto, Krämer ha presentado un ensayo, nuevamente erudito y agudo, bajo el título «Ética antigua y moderna». En éste me parece que caracteriza a la ética kantiana de manera menos unilateral, aunque la define demasiado como un tipo específico de ética del deber en lugar de percibir su función crítica. En principio estoy plenamente de acuerdo con su pretensión teórica básica de corregir la unilateralidad de una ética del deber a favor de una ética de aspiración subjetiva teleológica de procedencia antigua clásica. Yo también considero que esta es la más general, como he mostrado en mi propio artículo sobre la posibilidad de una ética filosófica.[12] Pero también esta vez echo de menos un poco de «euforia hermenéutica» en la discusión de Krämer sobre Kant, es decir el entender a Kant desde su propio problema y hacerlo así fecundo para nosotros. En este punto, Krämer no hizo caso a las demostraciones convincentes de Gerhard Krüger que ya he citado. De otro modo no hubiera podido construir un tal montaje de ética de la autonomía como lo hizo y no hubiera podido interpretar en Kant un concepto de voluntad que separa a ésta de la razón.

Admito que la forma imperativa de la ética kantiana y su arraigo en el concepto de deber es unilateral y sostengo que se la debe entender desde la tradición de la Ilustración y su seguridad de sí misma. Kant aprendió de Rousseau que no estamos autorizados a fundar la moral en cálculos utilitaristas y eudemonistas. La autolimitación del amor propio exigida aquí fue demostrada por Kant en muchos buenos comentarios sobre el «respeto a la ley». Lo que Krämer llama el «sentar la ley moral de manera absoluta y pseudo-teológica» es algo que hay que entender positivamente como delimitación frente a la cualidad hipotética de todas las reglas de prudencia. Me parece un anacronismo referirse en este punto a la crisis de autoridad de nuestros días y reproyectarla al siglo XVIII en el que no se cuestionaba la autoridad de la razón. También me resulta difícil comprender la argumentación contra el imperativo intrapersonal en un platónico que conoce el diálogo interior del alma consigo misma.

En realidad no se trata de que el imperativo categórico, este formalismo kantiano que se propone purificar la ley de la costumbre de la sofís-

12. Véase la nota 2, p. 207.

tica de la pasión y la dialéctica de la excepción, pretenda tener en sí mismo una fuerza motivadora. Quien no quiere el bien no se convencerá de la «tipicidad de la facultad de juicio» con la que Kant ya ilustraba su filosofía moral.

No cabe duda de que una ética antropológicamente fundada contiene aún otros aspectos además de la validez categórica de la ley moral. Mas, como muestra la teoría de la religión y la pedagogía de Kant, incluso en éstas la apelación a la razón no es precisamente intempestiva. (La educación de niños pequeños apelando a la razón sigue siendo un método muy raramente practicado y sobremanera eficaz.) Pero cuando se trata de cuestiones filosóficas, la pregunta que importa es finalmente: ¿por qué hay que hacer el bien por el bien mismo? Platón, Aristóteles y Kant apuntan a esta pregunta, y en su contexto se inserta la perspectiva del deber.

Es cierto que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant requiere una capacidad de abstracción precisa, pero ésta puede tenerla tanto una mera conciencia fina como puede carecer de ella un espíritu entrenado. Es indudable que la historia del kantiansmo ya no era capaz de esta precisión, por lo que se enredó en peleas pragmáticas ilusorias. El asunto me parece muy parecido a la reivindicación del «agrado desinteresado» para la teoría del arte, ya sea que se lo critique como estética del ornamento o se abuse de él para justificar el arte abstracto. (Incluso Adorno incurrió en este error en su muy interesante «Teoría estética».)

6. Si se vuelve de estas discusiones a los intentos hechos desde muchos lados de fundamentar a partir de Heidegger una ética filosófica, en realidad el legado aristotélico-kantiano todavía me parece consistente, precisamente porque no está basado en la metafísica. Por esto no veo por qué el gran impulso del pensamiento de Heidegger, al que yo mismo intenté seguir lo mejor que pude, ha de permitir una aplicación inmediata al problema de la ética filosófica. Pienso que no fue por omisión sino por razones determinadas que Heidegger rechazó la cuestión de una ética.

Curiosamente, en la literatura especializada francesa, o al menos en la literatura en lengua francesa, se parece ver esto de manera parecida. Quiero señalar sobre todo el libro escrito en francés de Reiner Schürmann, un libro de un alemán que vive y enseña en Norteamérica y que presenta en él su tesis elaborada en París.[13] (Sin embargo, se trata de estudios

13. Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París 1982.

muy abundantes y no estoy en condiciones de dominar plenamente el panorama de los ensayos sustanciosos de autores franceses que han entablado un diálogo con Heidegger. Debo limitarme a algunas observaciones marginales para llamar la atención del lector alemán sobre libros elegidos que al mismo tiempo indican el marco de referencia dentro del cual está la presencia de Heidegger en el pensamiento francés.)

El libro de Schürmann merece una atención especial. Está elaborado con un cuidado extraordinario y sigue a Heidegger plenamente en la medida en que toma en serio el rechazo de la pregunta que Beaufret dirigió a Heidegger y a la que éste respondió con su «Carta sobre el humanismo». La pregunta era: «¿Cuándo escribe usted una ética?». El hecho de que en el análisis de Schürmann aparezca en primer plano la cuestión del actuar, el a priori del *«agir»*, no significa que del pathos emotivo de *Ser y tiempo* se pueda derivar la exigencia que expresa la pregunta de Beaufret.

Schürmann lee a Heidegger al revés, comenzando por el final. Desde ahí se puede constatar legítimamente que el carácter cuestionable de la voluntad no está tan claramente elaborado en *Ser y tiempo* como lo estará en el Heidegger tardío. En la observación desde el final apenas se puede reconstruir el malentendido moral de *Ser y tiempo* que acompañó a la primera recepción de la obra. Por otro lado, Schürmann sigue el principio, a mi modo de ver absolutamente correcto, de abandonar radicalmente la distinción entre Heidegger I y Heidegger II, introducida por Richardson. Esto le pone en condiciones de ver con Heidegger el actuar verdadero en el pensamiento mismo, aunque en un pensamiento que no es prescriptivo, es decir, que no es consecuencia de principios y que no traslada al actuar la obediencia a reglas del pensamiento. En el pensar de Heidegger se trata más bien de la superación de los conceptos conductores de principio (*arche*) y de fundamentación. De ahí el título del libro de Schürmann: *El principio de la anarquía*, es decir de la ausencia de principios.

En este libro excelente se encuentra un capítulo que debe interesar especialmente desde el punto de vista de la ética. Está dedicado al actuar como condición del pensar y comienza con el a priori del actuar. El pensamiento no podría pensar realmente el «ser», si no perteneciera al ser y escuchara al ser. Así, el pensar es el actuar propiamente dicho. Para ello el autor remite a la autenticidad del ser-ahí, que en *Ser y tiempo* abre el acceso a la pregunta por el ser a través de la nada y la muerte. Esto es correcto. Se puede decir, a la inversa, que la metafísica en cuanto ontología de lo que está a la vista se ha elaborado desde la inautenticidad del ser-ahí y que esta ontología corresponde al destino de Occidente que desemboca en el completo olvido del ser de la era de la técnica. Pero hay que añadir

que la autenticidad y la inautenticidad son «igualmente originarias». Este es el reconocimiento determinante del joven Heidegger alrededor de 1920, cuando Nietzsche impregnaba, por así decir, el ambiente. Sólo más tarde, en la época del «viraje», Heidegger descubrió a Nietzsche como el interlocutor más importante de su diálogo del pensamiento, y en conversación con él pensó el ser como «claro» y como «acontecimiento». De este modo se demuestra la doble dirección del desocultamiento y del ocultamiento en el ser mismo.

Se puede estar de acuerdo con Schürmann en que ya en *Ser y tiempo* hay una validez del «a priori práctico», aunque en toda su ambigüedad de principio. También hay que estar de acuerdo con él cuando objeta contra la crítica corriente a la falta de una dimensión social en *Ser y tiempo* que ni la palabra, ni la cosa ni el acto pueden ser asunto de un solo individuo. Heidegger mismo lo deja lo bastante claro cuando dice y lamenta que no existe el lenguaje en el que un pensador pudiera decir hoy adecuadamente lo que se le exige como tarea de pensar. La visión del morar en el ser, el ideal de una serenidad que deja atrás la tiranía de la volición y la obsesión por el hacer sin negar por ello el progreso técnico, siempre presupone que la superación del pensar según principios y de la metafísica de Occidente debería ser un proceso colectivo y debería encontrar un lenguaje propio. El pensamiento como tal de Heidegger no ofrece respuestas, sino que abre preguntas. Por esto es correcto, como dice Schürmann, que Heidegger no conoce un programa de acción para realizar el nuevo «ser en sí». Sin embargo creo que no es correcto afirmar (lo que Schürmann también parece decir, pág. 291) que Heidegger haya querido dejar esto para otros: «¡No tenemos lo bastante en consideración la esencia del actuar!» ¿Cómo ha de ser posible un nuevo morar en la tierra, un nuevo Dios, un nuevo pensar que sean compartidos por todos? Estas preguntas no sólo son las de Heidegger. Si otros preguntan así, esto sería en la óptica de Heidegger nuevamente un pensar según «principios» o calculador. «Sólo un Dios nos puede salvar.»

Por esto parece indicado seguir teniendo en claro que el pensamiento no nos llama como actuantes. Si se impusiera otro tipo de pensamiento, otro modo de demorar en el ser-ahí, otro ser hacia la muerte que no fuera el de huirla corriendo sin aliento, esto no significaría para Heidegger que ya no exista un pensamiento intuitivo. Los propósitos seguirían siendo propósitos, los planes seguirían siendo planes, incluso a gran escala en la vida social y para la humanidad. Sólo que serían «serenos». Se trata por tanto de un pensar específico que animaría a todos y que aquel que piensa hoy sólo puede preparar. Lo que Heidegger dice sobre la finitud se

entiende como este giro nuevo hacia el pensamiento preparador. Ya en *Ser y tiempo* pretendía purificar la finitud de la mácula privativa de la carencia de lo infinito y de la falta de consistencia de la eternidad. El pensamiento después del «viraje» se caracteriza por el hecho de que ya no necesita semejante purificación distanciadora tan pronto como el pensamiento aprende a pensar el ser en sí y el «demorar». Hannah Arendt señala con razón (Schürmann, pág. 295) la asignada «demora» en la interpretación heideggeriana de Anaximandro, y Schürmann dice correctamente (pág. 297) que querer el no querer, el «dejar», es más que cualquier actuar o apelación al amor.

En cierto momento observa que la cibernética y el funcionamiento simultáneo de su autorregulación ejercieron una verdadera fascinación en Heidegger, casi como la encarnación del eterno retorno de lo mismo. A Heidegger esto le habrá parecido como la extrema radicalización del olvido del ser, y esto se corresponde con la observación provocadora en el artículo sobre Nietzsche de 1953 (*Vorträge und Aufsätze*, pág. 21). Por otro lado, Heidegger considera que si no existiera el arte y al menos en él el demorar y el morar, sería casi inimaginable otro pensamiento que el calculador. Sin embargo, también lo inverso es válido. Por esto no sé muy bien qué quiere decir Schürmann (pág. 336) con el «auténtico existir». El existir se da siempre también en la inautenticidad. Incluso el pensar que remonta su preguntar más atrás de la metafísica no es articulable para nosotros sin el pensamiento metafísico y el lenguaje conceptual. La penuria del lenguaje de Heidegger es, en realidad, el testimonio más impresionante de la fuerza de su pensamiento.

Los trabajos más recientes de Jonas,[14] que Schürmann menciona (pág. 309 ss.), a mí también me han conmocionado profundamente. Veo su mérito en el hecho de hacernos conscientes del inmenso cambio de escala al que se confronta la responsabilidad del ser humano. Su posibilidad ampliada de actuar ilimitadamente se ha convertido en un actuar y decidir que determinará hasta muy lejos el destino de las generaciones futuras. Por otro lado, no creo que este cambio de escala tenga la significación fundamental que Jonas le atribuye. Nada puede llegar a ser más incondicional que el imperativo categórico aun a la escala más grande. La prudencia de la Ilustración de nuestro siglo encuentra los mismos límites que los de la Ilustración del siglo XVIII. Esto se puede aprender de Kant.

14. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort 1979; trad. castellana: *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1994.

El hecho de que en las investigaciones francesas se atiendan especialmente los múltiples sentidos de la relación de Heidegger con Hegel es algo obvio desde el entrelazamiento que realizo Sartre entre Hegel, Husserl y Heidegger, y en ello participa sin duda también la dimensión del problema social en la que trabajó especialmente Hegel y que en Heidegger está a la sombra del concepto del pensamiento calculador. Pero, en el fondo, es un tema que siempre desafía. En su día, Walter Schulz intentó definir el lugar de Heidegger en la historia de la filosofía plenamente desde la situación final del idealismo alemán, desde la reflexión y su traslado a lo inmemorial (Schelling). Muchos otros, incluso yo,[15] han planteado la pregunta de por qué la superación hegeliana del idealismo subjetivo no encontró una aceptación positiva por parte de Heidegger, el crítico radical del pensamiento subjetivista de la modernidad. Además, desde que Heidegger proclamó la superación de la metafísica o el sobrellevarla o incluso el final de la filosofía, se vuelve a plantear una y otra vez la pregunta de si Heidegger no repite lo que ya había sido la lógica de Hegel como cumplimiento de la metafísica, o también, lo que había sido ya el giro trascendental de Kant.

7. Hace poco, un libro de D. Janicaud y J.-F. Mattéi, escrito con elegancia y espíritu, ha retomado nuevamente este asunto.[16] La pregunta conductora es si Heidegger no tomó el concepto de racionalidad de una manera demasiado estrecha al someter a Hegel al logocentrismo de la ontología griega. La pregunta desemboca en la cuestión más general que siempre se vuelve a plantear, es decir, qué quiere decir realmente en Heidegger el evitar el lenguaje de la metafísica. Como si esto fuera posible; como si Heidegger pudiera hacerlo aunque él mismo confiesa una y otra vez que recae en el lenguaje de la metafísica, y como si no conociera esta traba y la incluyera expresamente, aunque parece esperar de un pensamiento cambiado que éste pudiera modificar incluso nuestras lenguas y la estructura predicativa que nuestras lenguas indogermánicas tienen en común. Así como Hegel califica como torpe la forma de la frase para expresar verdades especulativas, porque el predicado se convierte en sujeto, así también Heidegger dijo a su modo cosas parecidas, y es cierto que sufrió porque no había un lenguaje que permitiera decir realmente el viaje de su pensamiento.

15. «Hegels Dialektik», Tubinga ²1980, págs. 65 ss. y 99 ss. [Ahora en *Gesammelte Werke*, vol. 7, págs. 65 ss. y pág. 87 ss.]

16. D. Janicaud, J.-F. Mattéi, *La métaphysique à la limite*, París 1983.

De todos modos, Heidegger poseía una sensibilidad casi magnética para sentidos laterales enmudecidos y perdidos de las palabras y los empleaba para sus intentos de pensar. Siempre trataba de evitar las formas de pensar según principios, razones y justificaciones, porque tenían como efecto el encubrimiento metafísico del ser. Sin embargo, a veces también recarga con nuevos contenidos de significado conceptos metafísicos como identidad y diferencia. Para Hegel, estos conceptos son conceptos de reflexión, y su reflejarse mutuamente representa sin duda la elaboración más convincente de su dialéctica especulativa. En Heidegger, en cambio, estas palabras no remiten a conceptos que estructuran toda la reflexión. Cuando habla de la diferencia ontológica (y en ello le siguió Derrida), no se refiere a una diferenciación que realiza el pensamiento, sino a «la» diferencia, es decir, a la apertura de la dimensión en la que puede producirse, en general, el pensar de esto y no aquello, de esto y aquello, de lo idéntico y lo diferente. El ser y lo ente no los distingue el pensamiento, sino que su diferencia es la del pensamiento mismo. Es la diferencia del ser que acontece. Heidegger la llama también lo «exteriorizado» o el «resultado» [*«Austrag»*] que se expresa en el giro «hay». Esto no significa, como en la lógica de Hegel, que hay algo, algo y otras cosas, sino que, en general, hay algo. A menudo, el lenguaje de Heidegger es de una fuerza y osadía extremas. También la capacidad de Hegel de fusionar el espíritu de la lengua alemana con la tradición conceptual greco-latina era inhabitual: «La verdad del ser es la esencia». ¿Quién escuchó antes de Hegel (con excepción del Maestro Eckhart y sus seguidores) en la «esencia» [*Wesen*] aquello que revela del ser? Pero Heidegger aún va mucho más lejos al resucitar la fuerza verbal de la palabra *«Wesen»* [esencia]: «Anwesen»[pre-sencia], «Abwesen» [ausencia], «Unwesen» [in-esencia] y hasta un «Seyn» [ser con i griega] que «es siendo» [*wesend*].

Pero también Heidegger sólo puede moverse en las estructuras del lenguaje hablado. Tal vez lo sobrepase un poco algunas veces en combinaciones de palabras muy peculiares. Pero no hay más. Resulta instructivo ver en el estudio de Mattéi (en el mismo libro) cómo se acumula en Heidegger este *quiasmo*, esta figura de la dialéctica semántico-didáctica, comenzando por la reversión de *Ser y tiempo* en «Tiempo y ser», de «La esencia de la verdad» en «la verdad de la esencia» etcétera. El estilo de estas reversiones dialécticas tiene una función de rótulo. No pretenden representar, como en Hegel, la forma de la demostración filosófica, sino que quieren desmarcarse frente al modo de pensar metafísico. El intento de Derrida de sobrepujar a Heidegger y de reprocharle un permanecer último en el logocentrismo porque sigue hablando de la esencia del ser o

del sentido del ser, desconoce en mi opinión la situación en que se encuentra el pensamiento: nunca puede comenzar de nuevo, y por esto siempre, y en contra de su propia intención, depende del lenguaje dentro del cual se mueve normalmente. Aunque Derrida (en contra de Heidegger) no quiera saber nada del sentido del ser, él también se aferra al sentido de sus propios trabajos.

Janicaud ve como mera excusa que se quiera explicar el forzamiento en Heidegger desde la penuria del lenguaje del pensamiento. Él afirma, en cambio, que Heidegger, de hecho, no puede sustraerse a las consecuencias del pensamiento metafísico y especialmente a la onto-teología. Para ello remite al tono general de fondo cristiano-pascaliano, que resuena en el discurso sobre la inautenticidad de la existencia. Pero detrás de ello hay un problema aún más grave. La unidad de la metafísica que presuntamente existiría entre la onto-teología de la antigüedad y del medievo, por un lado, y la metafísica moderna, por el otro, no sería convincente. La nueva racionalidad del pensamiento metodológico que desemboca en la tecnología, no sería en realidad la única racionalidad de la modernidad. En el lenguaje y en la vida de los seres humanos que se constituyen en sociedad, subsistiría un espacio de libertad. Esto convertiría en falso el tono irremediablemente fatalista en el que Heidegger habla de la noche completa del olvido del ser. En general, el pensamiento de Heidegger sería demasiado dualista cuando opone diametralmente la alternativa del pensamiento tecnológico con su pleno olvido del ser al acontecimiento como una salvación indeterminable.

Resulta difícil negar que la continuidad entre la ontología griega, su latinización y cristianización, por un lado, y la puesta en marcha de la ciencia moderna por el otro, esté llena de problemas. Al parecer, Janicaud se pregunta si la revolución industrial y la ley inherente a su marcha están realmente dominados por una necesidad tan inevitable como lo enseña Heidegger en su teoría del olvido del ser. Janicaud plantea la pregunta contraria, es decir, a qué se debe que los pensadores, estos pastores al borde del desierto, pregunten por el ser. ¿Acaso no hay ahí otro tipo de razón que el calculador e intuitivo? Parece que lo que tiene en mente es la dimensión hermenéutica que se extiende a la vida de la significación del lenguaje. Ésta, ciertamente, no caduca con la metafísica de la *présence*, denunciada por Derrida (aunque tal vez se la llame *écriture)*. A este respecto pienso de manera similar.

Me parece, sin embargo, que el autor no se da cuenta de que Heidegger, con el querer el no-querer, no se refiere en absoluto a una resignación fatalista ante el curso de las cosas. Más bien insiste en otra mane-

ra de pensar lo que es, que incluiría una posición serena aún ante el pensamiento calculador. Es esto lo que pretende decir. No cabe duda de que la planificación y prevención por parte de la ciencia siguen activas. Sólo importa saber si se puede esperar de esta voluntad la salvación, o sea, si una perfecta dominación técnica de la naturaleza y de la sociedad es posible o incluso sólo deseable. Por eso, Janicaud tiene mucha razón cuando no toma muy en serio el acierto de los pronósticos de Heidegger, que se han confirmado tan rápidamente en la época de la crisis ecológica. La idea que Heidegger persigue es más profunda y más osada al ver la posición griega ante el mundo como el verdadero comienzo que marca toda una época, una época de épocas, que llamamos Occidente. Aun así, me parece justificada la pregunta de si los extremos anticipatorios de Heidegger –como también el intento extremo de Nietzsche de pensar la voluntad de poder– no desencadenan de hecho otras fuerzas que puramente el radical olvido del ser y el ser arrastrado de la humanidad a sus fechorías tecnológicas. Por su parte, Janicaud parece buscar su camino entre los extremos del infortunio y la salvación. Quiere salvar el «frescor de lo posible» y tal vez sólo se equivoque en cuanto al hecho de que el pensamiento siempre tiende a los extremos, lo que sin embargo quiere decir que contrapone posibilidades y así las abre. No veo en qué él se desvía de Heidegger en este punto.

En un diálogo de amplia hilatura, «Heidegger en Nueva York», da nuevamente vueltas a sus temas, y me parece del todo claro que su defensa de una cierta racionalidad en el comportamiento moral y político, que se conservaría también bajo el signo de la modernidad, no acierta la situación de la discusión entre el pensamiento metafísico dentro del olvido del ser y el intento del pensar de Heidegger. ¿Quién querrá negar en serio la continuación de la razonabilidad moral práctica y política en la vida de la humanidad? El pensamiento elabora extremos. También el autor lo hace en su diálogo inventado. Casi resulta cruel cómo describe una de las personas: la joven investigadora, contagiada por la crítica de Heidegger a la tecnología, que no puede continuar con verdadera ilusión su trabajo de laboratorio, se va en las vacaciones a los bosques de Maine y escucha en vano la voz del ser (!). La bella descripción heideggeriana de los diálogos en el «Camino de campo» puede ilustrar qué abstracción irreal representa cuando una habitante de la ciudad se adentra en el paisaje con semejante expectativa. Finalmente, ella vuelve decepcionada y en lo sucesivo echa de menos en Heidegger lo práctico concreto, la ética y la afirmación de la *«liberté civile»*. Bueno, supongo que se le considerará capaz a Heidegger de que su agudización radical del pensamiento tecnológico del presente no pase por alto

que existen espacios de libertad para el pensamiento y que a ellos pertenece la libertad civil de la que él también depende como pensador. Mas, igualmente claro me parece que la amenaza de la libertad civil, que por cierto se halla en el trasfondo de la conocida observación de Heidegger sobre la grandeza del movimiento nacionalsocialista (que Janicaud comenta con sorprendente justeza y creo que correctamente), se pueda deducir precisamente también de las agudizaciones del arriesgado pensar de Heidegger. Piénsese, por ejemplo, en el creciente predominio de la burocracia que parece estar unido fatalmente al pensamiento técnico del mundo moderno.

En este libro encuentro muchas coincidencias con mis propios esfuerzos de asimilar los impulsos del pensar heideggeriano, y acepto que con ello reconozca tal vez mis propios límites.

8. Un libro como el de A. Kelken, que pone la filosofía de Heidegger bajo el tema de «Lenguaje y poesía», se confronta con una consecuencia de este pensamiento que se ha puesto de relieve con especial frecuencia en contra de él.[17] En rigor, no habría que hablar del lenguaje de Heidegger. Al menos es una manera de decir muy imprecisa. No hay lenguajes privados. Heidegger piensa y escribe en alemán. Es cierto que la libertad que se toma con las posibilidades del alemán, las que busca y encuentra para articular su pensamiento, es inusualmente grande. Pero sigue manteniéndose dentro de los límites de su lengua materna. Se limita casi por completo al campo semántico y sus efectos sintácticos inmediatos. Esta es la libertad que propiamente descubre: la de los significados que las palabras tienen habitualmente, del sentido que obtienen del contexto. Pero también se atreve a desligarse del contexto mismo que las palabras tienen en los textos de pensadores y poetas, y a menudo recarga el sentido lateral no pensado de una palabra y lo convierte en sentido contrario para dar palabras a su pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en «Was heißt denken?», donde se le exige al lector entender este giro finalmente de tal manera que dice: «¿Qué es lo que obliga a pensar?». Un tal forzamiento no es una pura arbitrariedad. Para Heidegger, pensar era sufrir la propia penuria del lenguaje, y esto lo llevó a hacer tales cosas. El deseo de comunicarse que también está operando en su manera tan personal de hablar y escribir, está en conflicto con sus osados intentos de pensar. «¡Todo esto es chino!», exclamó Heidegger un día interrumpiendo desesperado un texto que acababa de elaborar. La taza de té dio un salto encima la mesa.

17. Arion L. Kelken, *La légende de l'Être. Langage et poésie chez Heidegger*, París 1980.

Una expresión como «el habla habla» no significa realmente un entregarse descontrolado a las asociaciones lingüísticas. Quien habla también quiere decir algo. Mas, quien escucha al habla que habla, no sólo escucha lo que alguien quiere decir, sino también cómo el lenguaje habla conjuntamente con él. Si el pensamiento escucha y libera en el lenguaje un tal contra-decir, hay que preguntarse cómo se relaciona esto con el lenguaje poético. Generalmente sucede que los contra-sentidos hablan como con-sentidos sin amenazar o destruir la unidad del conjunto del decir. Más bien dan al texto poético su volumen y su presencia inconfundibles. Por esto, el lenguaje poético generalmente sobrepasa raras veces los límites de los juegos del lenguaje. El juego del lenguaje rompe el tono, y la característica del lenguaje poético es mantenerlo contra la irrupción de la prosa del lenguaje cotidiano.

En la reciente poesía hermética, como por ejemplo en la de Paul Celan, el *melos* poético se exige a veces con éxito liberar juegos de palabras en la poesía y hacer que expresen algo.[18] También en este caso se siente esto como una amenaza a la que están expuestos el lenguaje y la poesía. Cuando la prosa del pensamiento se atreve a hacer algo así, entonces es como poesía. Piénsese en Heráclito. La historia del pensamiento, en la que la filosofía y la ciencia se encuentran encadenadas en Occidente, se resiste a ello o bien corre el peligro de la confusión dialéctica. Heidegger es perfectamente consciente de ello y, por tanto, en su obra tardía hay un forcejeo trágico. Él sabe que debería escribir poesía para reunir sentido y contra-sentido en un nuevo «decir», y también sabe que en el poetizar hay un oficio que se debe aprender, lo mismo que en el pensamiento, donde con su genio y un duro trabajo llegó a la maestría.

El libro de Kelken persigue estas cuestiones con perspicacia y una amplia perspectiva.

18. Véase mi estudio sobre Celan en *Poetica. Ausgewählte Essays.* Francfort 1977 y *Wer bin ich und wer bist Du?* Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge «Atemkristalle», Francfort 1973 (*Gesammelte Werke* vol. 9); trad. castellana: *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, Barcelona, Herder, 2000.

LOS COMIENZOS DE HEIDEGGER

17. ACERCA DEL COMIENZO DEL PENSAR

Se está despertando un nuevo interés por los primeros años de Heidegger en Friburgo, previos a la época de Marburgo, en los que, como teólogo y filósofo, aún estaba buscando su orientación. La base más importante de este cambio de tendencia fue la publicación por Walter Bröcker y su esposa de un curso de Heidegger del semestre de invierno de 1921-1922. Además hemos de agradecer especialmente a los trabajos de Thomas Sheehan un conocimiento más preciso de los comienzos de Heidegger. Por mediación de Ernst Tugendhat, pudo ver los apuntes de Helene Weiss que reproducen el curso de Heidegger sobre «Fenomenología de la religión», y además descubrió otros materiales de la época temprana de Heidegger. También desde la nueva investigación que Otto Pöggeler esta emprendiendo cuidadosamente con algunos de sus colaboradores, nos llegan constantemente nuevas informaciones sobre los primeros tiempos de Heidegger. No puede ser mi tarea participar en esta investigación. Tampoco puede ser adecuado para mí esperar sus resultados. Todo lo que hemos llegado a saber entretanto completa la imagen del joven teólogo Heidegger a quien su insistencia en la claridad de la vida y la osadía de su pensamiento le señalaron el camino por el cual se convirtió en uno de los mayores pensadores del siglo XX. Gracias a las informaciones acerca del curso sobre «Fenomenología de la religión» tenemos un importante indicio que muestra hasta qué punto y por qué motivos el joven Heidegger ya se interesaba por el problema del tiempo en sus primeros años de Friburgo. Bajo el título «La dimensión religiosa» he expuesto cómo a mí se me presentan las cosas.[1]

1. Véase en el presente volumen págs. 151-163. El décimo aniversario de la muerte de M. Heidegger en 1986, junto con el progreso de la edición de la *Gesamtausgabe*, fue motivo de muchas discusiones de su obra. También yo, como coetáneo superviviente, traté de contribuir a ellas en Leyden, Oxford, y Londres, Munich, Meßkirch, Bochum, Treveris y en

La presencia de Heidegger, que se está percibiendo más y más en la conciencia mundial, aunque en el ámbito anglosajón, ciertamente, su recepción está aún muy atrasada en comparación con otros países, se encuentra en todas partes ante justificadas y comprensibles oposiciones. Hay que tener presente este hecho si se quiere comprender el discurso de Heidegger sobre el comienzo del pensar. Esto es así tanto si el comienzo está detrás de nosotros y nuestro pensar comenzó en lo inmemorial, como si está delante de nosotros como un pensamiento diferente, que en cualquier caso sería el final del tipo de filosofía que en la historia de Occidente se delimitó como ciencia frente a la religión y la poesía, y que finalmente también se ha delimitado como «filosofía» frente a la ciencia moderna.

La primera gran objeción que se formula a Heidegger es su relación con la lógica. No se trata tanto del hecho de que la lógica ha experimentado sorprendentes progresos en las últimas décadas mientras que Heidegger, como también mi propia generación, sólo fuimos educados en la anticuada lógica aristotélica. Se trata de un conflicto más profundo, que no sólo afecta a Heidegger, sino a toda la filosofía continental en general. Se pueden desgarrar todas las frases de Heidegger a la manera que conocemos de Rudolf Carnap. En un ensayo que se hizo famoso, casi maltrató con todas las reglas de su arte la lección inaugural «¿Qué es metafísica?» que Heidegger pronunció en Friburgo. En ella, como se sabe, Heidegger habla del nadear [*das Nichten*]de la nada. Si se intenta con Carnap escribir en la pizarra esta frase con los recursos de la simbólica matemática, se constata que no es posible. En el lenguaje formal, con el que se pretende fijar todo lo que se significa de manera unívoca, no hay ningún símbolo para la nada. Sólo hay un símbolo para la negación de una frase. Por tanto, el discurso de Heidegger sería una mistificación inadmisible. Desde el punto de vista de la lógica proposicional, esta objeción puede ser correcta. Pero ¿en qué se convierte así la filosofía?

Hegel no queda mejor parado desde la óptica de los lógicos modernos. ¿Y el oscuro Heráclito? Tendremos que preguntarnos qué es el discurso filosófico y cómo puede pretender sustraerse a las leyes de la lógica proposicional. En verdad, esto no sólo afecta al discurso filosófico, sino a toda clase de discursos interhumanos que más bien caen bajo la retórica, y de otra manera también a todo decir poético. En cualquier caso sigue siendo una tarea de primer orden para la filosofía el que comprenda por

---

Perugia. He usado para los tres ensayos que siguen algunos materiales de las publicaciones que se están preparando a modo de protocolo.

qué aquello que el habla nos permite y que la lógica simbólica nos prohíbe, no se puede despachar sólo como «sentimiento», como recomienda Carnap, o como juego poético no vinculante.

La segunda objeción, relacionada con el tema especial del comienzo de la filosofía, viene del lado de los filólogos. No podremos considerarlo simplemente como injustificado si el filólogo clásico (yo también lo soy un poco) siente a menudo el carácter forzado de las interpretaciones que Heidegger hace de textos griegos o si detecta directamente incorrecciones en sus interpretaciones. Pienso que debemos preguntar si por esta razón podemos mirar a este gran pensador con superioridad y si no hemos perdido de vista tal vez algo más importante si por estos defectos nos cerramos a la fuerza del pensamiento de Heidegger.

La tercera objeción, finalmente, viene desde la ciencia. Por un lado son las ciencias sociales que encuentran su campo descuidado por Heidegger o incluso creen verlo de manera deformada: «la sociedad» aparece como el «uno/se» [*man*], y no se puede exigirles soportar esto. Por otro lado, también las ciencias naturales no pueden comprender cómo Heidegger pudo decir «La ciencia no piensa». Tal vez la comprensión de semejante afirmación requiere realmente un pensamiento de otra clase que el que opera en las ciencias empíricas.

Todo ello se une en el prejuicio dominante de que todo lo que dijera Heidegger después de *Ser y tiempo* ya no se puede probar en absoluto, que sería poesía, o mejor, un pseudomito. Se habla de un ser, de que este ser «da», que «envía», que «alcanza» y cuantas otras cosas se narra de este algo misterioso que es el ser. Comparado con la «nada que nadea» de la lección inaugural de Friburgo, que tanto enfureció a Carnap, esto es algo todavía mucho más extraño. Al lado de ello, la «nada» casi parece inocua. Aquí hay una cuestión que debe ocuparnos y que afecta especialmente el papel que desempeñaba el arte, y sobre todo la poesía de Hölderlin, en el pensamiento del Heidegger tardío.

Si menciono estas objeciones contra Heidegger lo hago para asignarle su lugar a nuestro tema en todo el alcance de su actualidad. Con ello se plantea una pregunta que se dirige a nuestra civilización como tal. Surgida en Occidente, se extendió como una red más o menos densa sobre todo el globo. Lo que está en cuestión es la postura básica de la ciencia y de la cientificidad que caracteriza nuestra época. El carácter intrínsecamente forzoso del progreso que se basa en ella, pese a toda su sugestividad, comienza a mostrarse como algo cuestionable en la conciencia general. Hace cuarenta años que Heidegger escribió su artículo sobre «Das Ende der Philosophie» [El final de la filosofía], y este artículo suena hoy como si en él quedara

expresado lo que mueve entretanto nuestro pensamiento y nuestras preocupaciones en todas partes. También el tema «Comienzo y final de la filosofía» que nos ocupa es algo que se apoya en el trabajo de Heidegger, pero que nos interroga a nosotros mismos. ¿Qué quiere decir que la filosofía se está acabando y que, en el mejor de los casos, se disolverá en una serie de ciencias particulares a las que tal vez se puedan tolerar con cierta deferencia al lado de las otras ciencias en el conjunto de nuestra cultura científica? ¿Cuál es esta tendencia de nuestra época que se pretende describir con el final de la filosofía? ¿Y qué clase de pensamiento ha de comenzar en este final?

Sin duda, esto no quiere decir que entre nosotros ya no exista nada más que la ebriedad tecnológica. Cuando Heidegger habla del final de la filosofía, comprendemos inmediatamente que sólo se puede hablar así desde Occidente. En otras regiones no existió una filosofía que se distanció de tal forma de la poesía o de la ciencia, ni en Asia oriental ni en la India o en continentes desconocidos. La «filosofía» es algo específico del camino de nuestro destino occidental. Por hablar con Heidegger, es un destino del ser que se ha convertido de facto en nuestro destino. Como parece, la civilización actual se está cumpliendo en este destino que afecta a toda la humanidad bajo el dictado de la revolución industrial. Aquí resulta secundario si ésta está relacionada con uno u otro sistema económico. Una economía centralizada, por ejemplo al estilo de los planes rusos quinquenales, muestra un parecido enorme con el carácter forzoso de la sociedad capitalista.

Desde aquí lo entendemos cuando oímos hablar del final de la filosofía. Llegamos a ser conscientes de que la separación entre religión, arte y filosofía, y tal vez incluso la separación entre ciencia y filosofía no es común a todas las culturas desde su propio carácter, sino que ha marcado la historia específica del mundo occidental. Se preguntará de qué destino se trata. ¿De dónde viene? ¿Cómo fue que la técnica pudo desarrollar un tal poder coercitivo y autónomo que se haya convertido en el símbolo de la cultura de la humanidad actual? Si preguntamos así, en primer lugar nos parece de repente asombrosamente justificada la tesis heideggeriana de tono sorprendente y paradójico según la cual lo que domina nuestro presente son la ciencia y la metafísica griegas que desembocaron en la civilización mundial de hoy.

No cabe duda de que la civilización técnica de hoy tiene un aspecto nuevo en comparación con épocas anteriores de nuestra historia. Heidegger mismo insistió en su ensayo sobre la técnica en que ésta no es simplemente una prolongación de las tradicionales artesanías y un perfeccionamiento de la razón industrial de la humanidad, sino que se consolidó en un sistema propio. Heidegger designó este sistema con el nombre provo-

cador de *«Gestell»* [armazón], una acuñación auténticamente heideggeriana. Aún tendremos que hablar de esta peculiaridad de Heidegger de reacuñar las palabras. Para acercarse al concepto de *«Gestell»* sólo hay que pensar en algunos empleos comunes de la palabra. Por ejemplo hablamos de *«Stellwerk»* [puesto de enclavamiento], que es la instalación en todas las estaciones de tren en la que se mueven las agujas para guiar los trenes a las diferentes vías. Desde aquí cualquiera comprende el concepto de Heidegger. El *«Gestell»* es la concepción general, el conjunto de este cambiar y mover las agujas, de este acondicionar y asegurar. Heidegger explicó de manera convincente que se trata de un modo de pensar que lo determina todo y no sólo la perspectiva de las particularidades de la economía industrial como tal. Su tesis es que la filosofía se está acabando porque nuestro pensamiento se encuentra bajo el imperio completo del *«Gestell»*.

Heidegger pregunta: ¿de dónde viene esto? ¿Cuál es el comienzo de esta historia? En cualquier caso, el comienzo no se encuentra en el punto en que la ciencia moderna se vuelve más y más dependiente de los progresos de la técnica. Más bien, en cierto sentido, la ciencia moderna misma ya es técnica. Esto quiere decir que su relación con lo que es por naturaleza es la transformación constructiva, y por eso es un ataque que trata de romper una resistencia. La ciencia es agresiva en la medida en que impone sus condiciones del conocimiento objetivo a lo ente, ya sea naturaleza o sociedad. Para ilustrarlo con un ejemplo que todos conocemos, puesto que somos sociedad: el cuestionario. El cuestionario es un documento visible del hecho de que se nos imponen preguntas a las que hemos de responder. Sea que uno no quiera responder, sea que no se pueda responder de forma responsable, se trata de algo como una coacción.[2] Las ciencias sociales necesitan sus estadísticas, lo mismo que las ciencias naturales aplican sus métodos cuantitativos a la naturaleza. En ambos casos es el dominio del método el que define lo que es posible y digno de saber. Esto significa que el acceso al saber ha de ser controlable. Por muy diferenciados que sean los conceptos del procedimiento científico que pueda desarrollar la teoría de la ciencia, es indiscutible que el gran comienzo del siglo XVII sigue teniendo sus efectos hasta el presente. Con la física de Galileo y Huygens dio sus primeros pasos y en la reflexión de Descartes encontró su formulación fundamental. También se sabe cómo Occiden-

2. Watson y Watson-Franke mostraron que por esta razón la etología hace bien en ser escéptica frente al método de los cuestionarios. Es en nombre de la ciencia que se nos pide rellenarlos. Véase la nota 2 en *Gesammelte Werke* vol. 2, pág. 9. [*Verdad y método*, vol. 2, pág. 16.]

te, debido a este ponerse en marcha de la ciencia moderna, llevó adelante el desencantamiento del mundo. La utilizabilidad industrial de la investigación científica hizo finalmente que Occidente se hiciera con el poder sobre todo el planeta y que representa un sistema económico y de tráfico que lo domina todo. Mas esto no era, ciertamente, el primer comienzo. Hay una ola más antigua, por así decir, una primera ola, de «ilustración» en la que se desarrolló por primera vez la ciencia y su investigación del mundo. Es éste el comienzo al que Heidegger siempre apunta al mismo tiempo cuando habla del final de la filosofía. Es el ponerse en marcha de los griegos en dirección a la *theoria*. La tesis provocadora de Heidegger es que este comienzo de la ilustración científica constituye directamente el comienzo de la metafísica. Aunque la ciencia moderna haya surgido en la lucha contra la metafísica tradicional, en realidad esto implica que es una consecuencia de la física y la metafísica griegas. ¿No está ahí el verdadero comienzo del destino que sufrimos? Así, Heidegger planteó una pregunta que ocupa desde hace mucho tiempo el pensamiento de la modernidad.

Esto se puede ilustrar con un caso especial y muy conocido. En los inicios de la ciencia moderna, en el siglo XVII, los científicos comenzaron a orientarse por Demócrito, el más desconocido entre los grandes pensadores griegos. En efecto, la teoría de los átomos, que es la doctrina de Demócrito, se convirtió en el modelo triunfante de la moderna investigación de la naturaleza. Ahora bien, no sabemos casi nada de Demócrito, y justamente esto condujo a que sobre todo en el siglo XIX, cuando la marcha triunfante de la ciencia moderna había conquistado la conciencia general, se le definiera y se le enalteciera como el gran precursor, que habría sido reprimido por las maquinaciones de Platón y Aristóteles. Desde entonces, nuestra relación con los comienzos griegos quedó extrañamente quebrada y discutida. Esto afecta particularmente a Platón. Aristóteles ya se consideraba desde hacía mucho como un dogmático ciego a la experiencia, y la recuperación del pensamiento aristotélico por Hegel no sirvió precisamente para recomendarlo. A Platón, en cambio, se le redefinió como kantiano previo a Kant y como ancestro de las ciencias naturales matemáticas, si no se le veía, al contrario, como destructor reaccionario de los prometedores puntos de partida de la investigación griega. Heidegger planteó la cuestión de nuestros comienzos de manera mucho más radical de lo que lo hacen estas controversias. Puso al descubierto una continuidad más profunda de la historia occidental que comienza antes y que dura hasta el presente. A ella se debe precisamente esta separación entre religión, arte y ciencia que en su radicalismo incluso supera a la ilustración europea. ¿Cómo lle-

gó Europa a tomar este camino? ¿Qué es este camino? ¿Cómo comenzó y cómo sigue para encontrar al final en los *Holzwege* [Caminos de bosque] heideggerianos la expresión programática para el final del camino?

Esta evolución está relacionada, sin duda, con lo que en alemán se llama el *Begriff* [concepto]. Decir lo que es un *Begriff* nos resulta tal vez tan difícil como le resultaba a Agustín decir lo que es el tiempo. Todos lo conocemos y sin embargo no podemos decir qué es realmente. Cuando se trata del concepto, al menos la palabra misma revela algo. En un concepto algo está «com-prendido» en su conjunto [*zusammengegriffen*]. La palabra implica que el *Begriff* [concepto], *greift* [prende, agarra], *zugreift* [agarra algo] y *zusammengreift* [com-prende], y así *begreift* [comprende] algo. Pensar en conceptos es, por tanto, un pensar que interviene [*eingreifen*] y explora, extrae o abstrae [*ausgreifen*]. Ahora bien, Heidegger interpretó la historia de la metafísica como expresión de una experiencia originariamente griega del ser, concretamente como aquel movimiento de nuestra experiencia de pensar que concibe lo ente en su ser, de manera que se lo fija como lo asido [*begriffen*] para que así esté en nuestra mano [*in der Hand haben*]. En la tarea de la metafísica, esto se formulará como el captar [*erfassen*] lo ente como tal en tanto lo que es siendo [*Seiendheit*], y llevará a la lógica de la definición, del *chorismos*, con el que lo ente se convierte en concepto. Fue esta la gran tarea que se propuso el pensamiento, y este giro socrático no fue un desvío del camino de lo correcto en el que presuntamente ya se encontraba el antiguo atomismo. Sólo podía parecerlo así en la transición a la Edad Moderna. El traslado de la filosofía griega y de todo su querer saber a Roma y a la Edad Media cristiana y la renovación humanista de la tradición griega al comienzo de la Edad Moderna llevaron finalmente a un nuevo concepto de experiencia y ciencia. Esta es una larga historia.

Ya en 1923, Heidegger calificó el rasgo de la modernidad como la «preocupación por el conocimiento conocido». Esta formulación de Heidegger, aún no conocida en su literalidad, quiere decir que la pregunta por la verdad *(veritas)* queda reprimida por la preocupación por la certeza *(certitudo)*. La moral del método, por así decirlo, es que se prefiere dar pasos pequeños por modestos que sean, pero que sean absolutamente controlables y seguros. Así está escrito en las *Regulae* de Descartes. Se puede decir que la analítica anglosajona del presente se ha mantenido más fiel a esta moral científica que Hegel o Heidegger.

La pretensión de Heidegger era hacer realmente visible desde este punto la unidad del destino de la historia de Occidente, que comenzó con la metafísica griega y termina en el dominio total de la técnica y la industria, pretensión que cumplió con todo el ímpetu de su pensamiento rica-

mente imaginativo. Tal pretensión implica remontarse más atrás de la lógica proposicional. Esto es algo a lo que en cualquier caso resulta difícil sustraerse cuando se trata de una filosofía que lucha por la verdad en competición con la religión y el arte. Se las tiene que ver con preguntas a las que no se puede evitar y para las que, sin embargo, no se pueden encontrar jamás respuestas demostrables. Hay, por ejemplo, la pregunta bien conocida de la dialéctica de la razón pura de Kant, formulada en la antinomia cosmológica: ¿Qué había al principio? Los físicos no pueden preguntar así. Cuando los preguntamos qué había antes del *Big Bang*, sólo pueden sonreírse. Desde su autoconcepción científica es absurdo preguntar de esta manera. Kant tiene razón en esto. No obstante, todos lo hacemos. Todos somos filósofos inalterables en nuestro tener que preguntar, aun allí donde no hay respuesta, y aun donde ni siquiera se ve un camino para poder contestar. A esto me refiero cuando hablo del remontarse más atrás de la lógica proposicional. Es un remontarse más atrás de lo que se puede formular en enunciados válidos. Semejante remontarse no tiene nada que ver con la lógica misma ni con su validez e incuestionabilidad. Pero sí tiene algo que ver con el hecho de que el monólogo de la argumentación consecuente no puede inmovilizar nuestro pensamiento imaginativo e interrogativo. El paso atrás que se produce en un tal preguntar no sólo se remonta más atrás de la enunciación a aquello que seguimos preguntando en el lenguaje de la vida cotidiana. También se remonta aún más atrás de lo que en general podemos decir y preguntar en nuestro lenguaje. Nos encontramos constantemente en una tensión entre lo que tratamos de decir y lo que somos incapaces de decir adecuadamente. Esta es la constitutiva penuria del lenguaje que forma parte del ser humano y en la que avanza todo auténtico pensador que no puede abandonar el esfuerzo del concepto.

El lenguaje no se ha creado para la filosofía. Por esto la filosofía debe tomar palabras del lenguaje en el que vivimos y cargarlas con un sentido conceptual propio. A menudo son palabras artificiales que se degradan más y más a símbolos fantasmagóricos bajo la extensión de la cultura académica en cuyo trasfondo ya no queda una intuición lingüística viva. Esto corresponde a la tendencia a la caída [al entregarse o al caer-en; la *Verfallensgeneigtheit*] de la existencia humana que Heidegger describió en *Ser y tiempo*. Uno se sirve de las fórmulas, de los conceptos normados, de los conceptos académicos y de las convenciones, sin pensar de manera originaria.

En nuestra era de la ciencia moderna se plantea así la tarea nueva para el pensamiento que ya fue reconocida como tal por el idealismo alemán,

pero a la que sólo resolvió parcialmente y que yo aprendí a comprender con Heidegger. Esta tarea consiste en tomar conciencia de la conceptualidad en la que pensamos. ¿De dónde procede? ¿Qué subyace en esto? ¿Qué subyace sin querer e inconscientemente cuando, por ejemplo, digo «sujeto»? Sujeto es lo mismo que sustancia. Tanto «sujeto» como «sustancia» son traducciones de la expresión aristotélica *«hypokeimenon»*, el fundamento. No cabe duda de que este concepto griego por sí mismo no tiene nada que ver con el concepto de sujeto que se refiere al «yo». Sin embargo, decimos de la manera más natural (aunque con desprecio) de alguien: éste es un sujeto fatal. También como filósofos hablamos (con timidez y admiración) del sujeto trascendental en el que se construye toda la objetividad del conocimiento y que presuntamente no es el yo empírico ni tampoco un sujeto colectivo. En este ejemplo se ve hasta qué extremo la conceptualidad de la filosofía puede llegar a ser extraña al sentido originario del lenguaje. El joven Heidegger asumió con resolución la tarea de destruir esta tradición conceptual metafísica. Dentro de los límites que alcanzan nuestros talentos, aprendimos de él a reencontrar el camino desde el concepto a la palabra, y no para renunciar al pensamiento conceptual, sino para devolverle su fuerza intuitiva. En ello seguimos al trabajo previamente realizado por los griegos, y especialmente a Aristóteles, quien analiza en el libro Δ de su *Física* ciertos conceptos fundamentales para establecer la diversidad de sus significados a partir del lenguaje. Se trata, por lo tanto, de cómo volver a hacer transitable el camino del concepto a la palabra, de manera que el pensar vuelva a ser elocuente. Bajo la carga de una tradición de dos milenios, esta tarea no es fácil. Resulta complicado trazar una frontera firme entre el concepto desarrollado con precisión y la palabra viva en su uso lingüístico. Todos usamos siempre involuntariamente palabras conceptuales que proceden de la metafísica y que siguen viviendo en el pensamiento sin que lo tengamos en cuenta. Heidegger consiguió desplegar una descomunal capacidad lingüística para conseguir que el lenguaje vuelva a hablar para la filosofía. De esta forma se despiertan muchas cosas, ya que es una herencia grande la que espera ser recibida. Para la lengua alemana son sobre todo la mística cristiana del Maestro Eckhart, la Biblia de Lutero y la fuerza expresiva de nuestros dialectos, los que quedan fuera del alcance del lenguaje académico y del habla culta.

Lo nuevo de Heidegger era que no sólo disponía de una fuerza del lenguaje tan grande como el zapatero silesio Jacob Böhme, sino que hizo transparente toda la tradición escolástica latina de nuestro lenguaje conceptual al volver a su origen griego. De este modo consiguió redescubrir

en el concepto la palabra que suscita una intuición. Desde el comienzo, Heidegger tenía un don especial para ello. No se trata de negar que la formación de un concepto siempre exige reprimir las implicaciones históricas de una palabra a favor de una definición conceptual unívoca. También Aristóteles procedió así. Sin embargo, Heidegger descubrió un Aristóteles nuevo en los escritos de éste sobre retórica y ética, un Aristóteles que hablaba en una forma nueva y que también podía iluminar la metafísica de una manera nueva. Heidegger consiguió de este modo remontarse más atrás del leguaje conceptual neoescolástico tomista. Al final se comprendía que no se trataba de poesía ni de sueños diurnos cuando se empleaban potenciales lingüísticos cuyo significado no se podía escribir en la pizarra.

El potencial del lenguaje ha de servir al pensamiento. Esto quiere decir que, por medio del análisis de los significados de una palabra, en ésta se llega a delimitar un concepto. El análisis conceptual distingue pues diferentes significados que todos ellos son vivos en el lenguaje, pero que sólo en el contexto del hablar adquieren en cada caso su definición restringida. Al menos de esto se dio cuenta la teoría de la definición implícita. Al final, un significado será forzosamente dominante en un enunciado, y los otros significados concomitantes sólo tendrán un papel lateral. El uso de palabras por el pensamiento siempre funciona así.

En la poesía esto no es del todo diferente. En ella consuenan muchos significados de una palabra, pero también será de tal manera que en el uso de una palabra queda fijada la auténtica dirección del significado hasta tal punto que la unidad del sentido del decir siga siendo accesible. Sin embargo, en la poesía el potencial del lenguaje se despliega mucho más. El volumen del decir poético consiste precisamente en su enriquecimiento por la pluralidad de sentidos y valencias que tienen y ponen en juego.

En el caso de la filosofía, el lenguaje no deja de poner en juego su potencial productivo. También aquí la univocidad de un significado, fijado por convención, de una expresión polivalente hace hablar simultáneamente en el trasfondo los significados concomitantes, inherentes a las palabras. Ellos ayudan a que las palabras se integren en el flujo del discurso y del pensamiento. Pero también le pueden dar otra dirección. Esto puede llegar al extremo de que el pensar se desvía por completo de sus sendas habituales. Hegel practicó esto a menudo conscientemente para extremar el contenido especulativo de una expresión hasta la contradicción. Heidegger procede a veces de una forma aún mucho más violenta. Cuando habla del «salto», casi lo formula como una exigencia. Hay que obligar al pensamiento en cierto modo a que salte, extremando el sentido con-

comitante de palabras o frases hasta su sentido contrario. En ciertos contextos del discurrir filosófico esto puede adquirir una importancia fundamental, por ejemplo, cuando la acuñación habitual de una palabra obtiene con la plurivocidad de ésta un sentido completamente nuevo. Así, Heidegger no leyó la pregunta *Was heißt denken?* [¿Qué quiere decir pensar?] en el sentido convencional de «significar» de la palabra *heißt* [«quiere decir»], sino que liberó en una flexión inesperada el sentido concomitante de *heißt*, según el cual significa «exigir» o «mandar». Por supuesto que no conviene imitar esto. Pero en Heidegger merece la pena seguir este señalamiento. Esto no significa repetirlo simplemente, sino ir en su dirección, es decir, tomar y mantener esta dirección en el propio pensamiento. El juego provocativo con la palabra *heißt* [significa/exige] permite tomar conciencia hasta qué punto el lenguaje puede predeterminar las posibilidades de pensar.

Pongamos otro ejemplo. En el ensayo de Heidegger sobre la técnica hay una discusión sobre causalidad y causa. Heidegger dice allí: «En verdad es *Veranlassung* [motivación; aquí literalmente: "deja-ción"]». En el contexto de su explicación, súbitamente se toma conciencia de lo que de hecho expresa *Veranlassen*. Se descubre que dentro de la palabra está *lassen* [dejar]. Permitir que algo comience [*Anhebenlassen*] siempre implica que se lo deja hacer. De este modo, Heidegger recarga una palabra alemana normal de tal forma que por sí misma dice aún algo más. Lo que dice es: aquí se deja que algo entre en el ser cuando comienza. Incluso se llega a pensar en la palabra conocida del mundo automovilístico, el *Anlasser* [motor de arranque].

Es cierto que un tal manejo del lenguaje, cuando se trabaja con textos, es en general un actuar contra el texto. El texto tiene su intención unitaria. No ha de ser necesariamente una intención consciente del que lo escribe, pero el receptor, el descifrador se orienta por lo que el texto quiere decir. Está claro que Heidegger a veces pone, por ejemplo, la intención de una frase directamente patas arriba. De repente, la palabra va más allá de las habituales posibilidades de su empleo y se la fuerza a hacer visible algo que ya no estaba pensado. Muchas veces, Heidegger se sirvió de la etimología para este propósito. Pero si uno se apoya en la investigación científica, en mi opinión llega a depender de los rápidos cambios de la validez científica. En estos casos, la apelación de Heidegger a la etimología pierde fácilmente su fuerza persuasiva. En otros casos, en cambio, con ayuda de la etimología Heidegger puede hacer consciente algo que aún se manifiesta de manera latente a la sensibilidad lingüística y que lo confirma y refuerza. En estas ocasiones consigue reconducir ciertas palabras a

la experiencia originaria de la que proceden y logra que se las escuche nuevamente.

En todo caso se trata evidentemente de palabras cuyo poder de significación puede redescubrirse y que vuelve a hablar. Hay grandes modelos de ello, sobre todo en Aristóteles. El ejemplo más conocido es la palabra griega que designa el ser, *ousia*, que en la metafísica latina adquirió el sentido conceptual de *essentia*. Esta traducción de *ousia* se debe a Cicerón. Pero, ¿qué significa esta palabra en el griego hablado de aquel tiempo mismo? En alemán tenemos la suerte de poder reconstruir en este caso el contexto. *Ousia* significa *Anwesen* [finca, propiedad], como una finca agrícola, una casa o también una granja aislada. Un campesino puede decir de su propiedad: es un buen *Anwesen*. Así también puede decirlo un griego, y lo puede hacer todavía hoy. Quien conoce Atenas puede verlo. Después del éxodo de los griegos de Asia Menor a principios de la década de 1920, la antigua Atenas creció en un millón de refugiados y se extendió al interior del país. Pero todos están alojados en pequeñas casas de propiedad. Cada uno sigue teniendo su *ousia* o *Anwesen*. De este modo, *ousia*, que significa el ser de lo ente, conserva una intuición real. El *Anwesen* [propiedad, finca] implica el estar presente o afincado [*anwesend*]. El *Anwesen* constituye la esencia del habitar del campesino. El campesino está en su propio *oikos*, en su propia empresa, consciente de su propio ser al que tiene presente. La palabra *ousia* logra, por tanto, que el sentido conceptual filosófico se haga más claro a partir del sentido originario del término.

Si nos damos cuenta de todo el campo semántico de *ousia*, *parousia*, *apousia*, resulta insatisfactoria la manera en que Heidegger emplea el concepto de «*Vorhandenheit*» [«estar a la vista»]. No tengo una propuesta mejor, pero en la expresión *Vorhandenheit* queda el eco del sentido del mero existir, la «*existentia*» en el sentido de la filosofía académica del siglo XVIII, y con él todo el ámbito conceptual que pertenece exclusivamente al mundo del calcular, del medir y del pesar de la ciencia experimental de la modernidad. Así se violaría el concepto griego. O bien se escucha demasiado la referencia a la mano del hombre, lo que hace que en las traducciones a otros idiomas *vorhanden* [literalmente: estar *ante* la mano] y *zuhanden* [estar a la mano] casi confluyen de manera indistinguible. Ninguno de los dos términos está implícito en el sentido de «ser» en tanto «ser-presente» [*Anwesen*]. Ser-presente no significa la existencia del objeto que se comprueba midiéndolo y pesándolo, pero tampoco el *procheiron*, el estar a la mano referido puramente a la acción. Cuando Heidegger se decidió por el término «*Vor-*

handenheit»,[3] descuidó la diferencia entre la comprensión del ser por parte de la ciencia natural moderna y la comprensión del ser de la metafísica griega. En cambio dio en el blanco con «*Anwesenheit*» [presencia], porque en esta palabra resuena también, como en el término griego *parousia*, la presencia de lo divino en el ser. Pero estas cosas ocurren al entregarse a la tarea de pensar. Cuando se quiere hacer hablar a las palabras, éstas no siempre aciertan. A veces pasan de largo de la verdadera intención del hablante. En Heidegger se puede aprender que el pensar con el lenguaje tiene tantas ventajas como peligros.

Especialmente ilustrativo es cuando Heidegger traduce «*aletheia*» por «estado desoculto» [*Unverborgenheit*]. No porque de este modo retiene el carácter privativo de esta formación verbal. Esto no es nada excepcional. Resulta casi pueril el que cierta gente quiera constatar ahora que tal vez ya antes de Heidegger esto se veía así también en otra parte y que se tradujo la palabra por desocultamiento, desvelamiento o no-encubrimiento. Evidentemente fue así, porque también otros dominaban el griego. Por cierto que lo más próximo al uso originario del lenguaje griego sería «sin encubrimiento». Así lo tradujo Humboldt. De hecho, la palabra se encuentra siempre en relación con *verba sentiendi*.[4] Heidegger se resistió obstinadamente contra esta evidencia lingüística de la relación con los *verba sentiendi* y siempre subrayó que *aletheia* no estaría en primer lugar en la frase, sino en el ser mismo. En función de ello apeló incluso a Aristóteles aunque, después de todo, no era plenamente justificado. Pero a él le importaba que lo que se muestra u oculta es el ser y no el sujeto que habla sobre el ser. Con esta pretensión no quería ni mucho menos preservar al ser en su independencia e inafectabilidad respecto del conocimiento y discurso subjetivos, digamos al estilo de un «realismo» moderno que afirma algo que nadie discute. Al contrario, le importaba reconocer en el «ser» mismo no sólo el desocultamiento, sino también el ocultamiento como experiencia originaria. El mostrarse y el ocultarse forman un conjunto inseparable (como en *Ser y tiempo* la autenticidad y la inautenticidad). Por lo tanto, a Heidegger le importaba la esencial ambivalencia que está pensada en el concepto de ser y de *aletheia*, y esto era algo que ya tenía en mente desde muy pronto, como muestra el curso de 1921-

3. Esto ocurrió sólo a mediados de la década de 1920, durante la elaboración de *Ser y tiempo*. En los cursos de Marburgo de 1924-1925 (vol. 20 de la *Gesamtausgabe*) la palabra aún no se encuentra.

4. Véase E. Heitsch en *Hermes* 97 (1969), págs. 292-296 y *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968), págs. 23-36.

1922. A fin de cuentas fue lo que le llevó a cuestionar la metafísica. Sería ridículo sostener que la metafísica no habría preguntado por el ser, tal como lo hace Heidegger, si él entendiera por «ser» lo mismo que Aristóteles quien conceptualizó el ser de lo ente.

Con su cuestionamiento de la metafísica, Heidegger apuntaba más bien a una experiencia del ser y de la *aletheia* que habría precedido al giro hacia la metafísica y que habría sido la originaria. Estaba buscando testimonios de esta experiencia en el pensamiento temprano de los griegos. Sus estudios sobre los presocráticos, sobre Anaximandro, Parménides y Heráclito, pretendían escuchar en los textos transmitidos esta experiencia originaria del ser como presencia [*Anwesen*] y al mismo tiempo como el descomponerse o podrirse [*Verwesen*], como una «demora» o un «permanecer temporalmente» [*Weile*], y por tanto como un «ahí» en el que el ser se muestra al pensamiento. De hecho, una tal experiencia dejó su huella en la formación verbal de *aletheia*. La palabra *lethe* contiene tanto el desocultamiento como el ocultamiento. Sin embargo, Heidegger tuvo que reconocer al final que sus intentos incansables de apelar a los presocráticos como testigos suyos habían fracasado («Zur Erfahrung des Denkens», pág. 34). En realidad, en ninguna parte se puede percibir una manera de pensar la *aletheia* realmente como aquella dimensión en la que acontece el ser y que así sería también la dimensión en la que el ser se retira. En lugar de la estructura temporal del «acontecer» que Heidegger busca en el ser y la *aletheia*, en los textos siempre se encuentra sólo el tiempo presente, el estar presente y el estar ausente de lo ente, pero no el ser-presente [en el sentido de residir, de *Anwesen*]. De ello se puede sacar una conclusión importante. En el fondo, lo que atrae a Heidegger no son las afirmaciones de estos pensadores tempranos, no son las frases que se pueden interpretar para llegar al concepto de «acontecer» del ser. Más bien son los resultados semánticos, los ámbitos de significación inscritos en las palabras griegas básicas como *logos, physis, on, hen,* etc. los que prometen una información al pensador moderno que intenta dar el paso atrás. Son muy anteriores al pensamiento explícitamente conceptual. Lo que se abre a esta mirada de Heidegger es la fuerza significativa de la historia originaria de la lengua griega (o sólo una intuición de ella). En ello reside el verdadero genio de Heidegger, como muestran los intentos de interpretación que hemos descrito, y no sólo éstos. No es tanto en la interpretación de textos donde se concentra la intensidad de este pensamiento, sino más bien en la exploración de palabras y campos enteros de palabras y en la persecución de venas secretas en la roca originaria del lenguaje, ya se trate de pensamiento o poesía griega o de la propia lengua materna alemana.

Tal vez se puede decir que, detrás de la dialéctica artificiosa del ser que Hegel articuló en su lógica para ir más allá del lenguaje conceptual griego, Heidegger descubrió una dialéctica más profunda de la palabra. En Hegel sólo tiene una importancia ocasional. Heidegger agudizó su oído muy especialmente para ella. En la lengua materna, lo mismo que en cualquier otra, se articula y se esquematiza la experiencia del mundo como un todo, y si se siguen los recorridos de esta red de venas, a veces se produce un hallazgo auténtico, aunque no siempre. También en las galerías de las minas no se descubren todos los filones.

Lo decisivo en todo ello sigue siendo la originalidad y el radicalismo con los que Heidegger plantea su pregunta. Así, al pensar la *aletheia* como «desocultamiento», conjuró su propia visión del comienzo griego, que a lo largo de sus indagaciones en los testimonios textuales griegos se iría retirando a tiempos pretéritos cada vez más oscuros. En «desocultamiento» también se escucha «ocultamiento». Esto tiene para nosotros una significación concomitante que Heidegger quería destacar y cuyo verdadero contenido sólo lo comprendemos poco a poco: en el desocultamiento también está implícita la eliminación del ocultamiento. Lo que surge, se manifiesta y se representa en la dedicación al pensamiento y en el discurso es algo que al mismo tiempo está guardado y tal vez queda oculto en las palabras, aunque tal vez algo haya «salido» y haya quedado descubierto. En esto se perfila también la esencia de la obra de arte y especialmente la de la poesía, porque coinciden con la intención conceptual de Heidegger de pensar la experiencia del ser como interjuego entre desocultamiento y ocultamiento. De este modo consiguió, a partir de la experiencia óntica de la presencia, hacernos conscientes del destino de Occidente, del camino desde los griegos hasta el olvido del ser de nuestros días venideros. Por encima de la diferencia de las épocas, de la antigüedad, el medioevo y la modernidad, trazó así la unidad de Occidente como nuestro destino del ser. Ya en sus interpretaciones de Aristóteles se confrontó con el hecho –que fue como un desafío que entonces no conseguimos escuchar– de que el ser se pensaba sólo como desocultamiento y presencia de lo presente y el tiempo sólo como la cantidad contada de los momentos presentes. Esto se convirtió en un reto para alguien como Heidegger, que se estaba esforzando para llegar a una concepción cristiana de sí mismo. El rechazo durante toda su vida del idealismo especulativo de Hegel apunta en la misma dirección. La reconciliación dialéctica entre religión y filosofía que Hegel había fundado podía ser en un primer momento una tentación para alguien que se sentía inquieto por la cuestionabilidad de la teología cristiana. Pero lo que atraía aún más al joven Heidegger –educado sobre todo en las ramas

históricas de la teología católica– era la reconciliación hegeliana de espíritu e historia. En el así llamado *Libro de Duns Scotus*, por ejemplo, se encuentra, en efecto una adhesión casi programática a Hegel. Por otro lado, debido a su palidez académica, los estudios de Hegel por parte del neokantianismo en disolución no tenían consistencia desde su punto de vista. Las figuras que llegaron a ser decisivos para el joven buscador de Dios y crítico radical de toda tibieza eran Kierkegaard y, en su trasfondo, Lutero. De ello da un testimonio inconfundible el volumen 61 de las Obras completas. La cita de Kierkegaard que precede el libro planeado (y nunca terminado) muestra a Heidegger en camino a una «hermenéutica de la facticidad». El hecho de que este proyecto de libro se titulara *Introducción a Aristóteles* nos obliga a preguntarnos hoy cómo este impulso radical que Kierkegaard significó para Heidegger, habría influido en las interpretaciones de Aristóteles y cómo habría sido reconocible en los textos del *philosophos*.

En retrospectiva resulta claro en qué medida el punto de referencia crítico en todas estas confrontaciones de Heidegger era el hecho de que el lenguaje conceptual de la teología y ontología cristianas estaba determinado por el griego, de modo que el parentesco entre Lutero y Aristóteles se convirtió para él en el verdadero reto. Fue por esta razón que criticó por igual a todos los que le habían inspirado, como Hegel, Kierkegaard, Dilthey y también a Agustín y al Aristóteles de la filosofía práctica, es decir, porque sus medios conceptuales no bastaban para cumplir sus intuiciones esenciales. Sin embargo, Aristóteles llegó a tener una posición especial para Heidegger. Sus interpretaciones –que sus oyentes de los primeros años, entre los que yo también me encontraba, sólo comprendieron más tarde en este punto– apuntaban a que a pesar del giro fatal hacia la metafísica de la presencia que la había llevado a su triunfo y pese a que la superación de la metafísica era la vocación del joven Heidegger, Aristóteles era, no obstante, el único al que Heidegger concedía que había desarrollado unos conceptos adecuados a su intención. Todos los otros, a los que admiraba y en los que se inspiraba, no lo consiguieron, ni el Hegel de la síntesis especulativa ni el Kierkegaard de la «comunicación indirecta», que Heidegger reformuló como «indicación formal». Por esto fue posible que el más débil en el oficio conceptual de sus grandes predecesores, Nietzsche, precisamente porque sus debilidades eran tan patentes, después de todo, ejerció la fascinación más duradera en él.

En aquel tiempo en Marburgo estuvimos tan impresionados por Heidegger que nos parecía como un Aristóteles *redivivus* que estaba conduciendo la metafísica a nuevos caminos ya que partía de la *Retórica* y de la

Ética a Nicómaco para formular sus propias experiencias y para concretizar a partir de éstas a Aristóteles. Fue un acceso nuevo a Aristóteles y sin duda el único que se ofrecía si se tomaba realmente en serio el «significado de ejecución» [*Vollzugssinn*], por hablar con el Heidegger temprano, en contra de la tradición metafísica e idealista. Más adelante, en lugar de «significado de ejecución», Heidegger empleaba la expresión escolástica de *actus exercitus*, una palabra mágica con la que nos fascinó a todos. Porque lo cierto es que no sólo hay el *actus signatus*, el enunciado y su estructura predicativa, sino también el *actus exercitus*. A partir de éste, en una reconstrucción de Husserl, Fink desarrolló posteriormente la expresión «concepto operativo».

En aquel tiempo, todos nosotros éramos excesivamente ingenuos y tomábamos la concretización que Heidegger hizo de Aristóteles por su filosofía. No veíamos que Aristóteles era para él la fortaleza enemiga en la que irrumpía con una pregunta del todo diferente, que surgía de la experiencia fáctica de la vida de un pensador de nuestro propio presente, educado en el cristianismo e inspirado en Kierkegaard. Nunca olvidaba lo que significaba la afirmación que Lutero había hecho en Heidelberg de que un cristiano tenía que renunciar a Aristóteles. Sin embargo, resulta comprensible que nosotros identificáramos a Heidegger con Aristóteles, si pensamos en el principio que regía el trabajo de Heidegger y que nos legó a todos, que era el de fortalecer al enemigo. Realmente lo logró, y por eso fue como una revelación para nosotros cuando comprendimos que no se tenía que pensar el *zoon logon echon* como *animal rationale*, sino como el ser que tiene habla. Hoy parece casi inverosímil que la presión de la tradición escolástica fuera entonces tan fuerte que incluso el neokantianismo no la superara con la evidencia textual del pasaje de la *Política*. Se ve aquí en qué medida en la orientación del pensamiento de Heidegger ya estaba presente muy temprano lo que expresa el título de su publicación tardía *En camino al habla*.

¿Qué se desprende de todo ello acerca del lenguaje en el pensar de la filosofía? ¿No reside el secreto de la palabra y aun de la palabra conceptual en el hecho de que no remite sólo a otra cosa, como un signo al que uno puede buscar el acceso por sí solo, sino que sobre todo esconde dentro de sí siempre algo más de lo que expresa? Lo propio de los signos es que señalan a lo que está lejos de ellos mismos. No es poca cosa poder entender, en general, los signos como signos. Los perros no pueden. No miran en la dirección en que se señala, sino que tratan de mordisquear el dedo que señala. Tan sólo por entender este señalar ya somos todos filósofos. Aún lo somos mucho más cuando comprendemos palabras, porque no se trata

sólo de entender la palabra como aislada, sino también cómo se dicen las palabras en el conjunto del fluir melodioso del hablar, que obtiene su fuerza persuasiva de la articulación de todo el discurso. Las palabras se encuentran siempre en el contexto de un discurso. El hablar, a su vez, no consiste sólo en atravesar una serie conexa de palabras cargadas de sentido. Piénsese en el vacío de sentido de los ejemplos de oraciones que se ofrecen en una buena gramática de una lengua extranjera. Se construyen a propósito sin sentido para no desviar la atención a su contenido temático dirigiéndola así a las palabras como tales. De hecho no son un hablar auténtico. Ningún hablar escrito es un hablar auténtico. Hablar es algo dicho a alguien. Lo dicho sólo habla como «texto» cuando el tono en el que se dice algo me afecta. Hay tonos auténticos y falsos, hay un hablar que convence y otro que no convence, un hablar verdadero o falso; son muchas las cosas que se extraen de su estado escondido y se representan con el discurso hablado o escrito, y muchas cosas también se obstruyen [*verstellen*] con este representar [*vorstellen*].[5]

Heidegger introdujo una etimología para la palabra *logos*, según la cual significaría el «colectar que pone junto» [*legende Lese*]. Cuando leí esto por primera vez, me resistí contra esta interpretación forzada de la palabra, donde *logos* había de ser al mismo tiempo un desocultar y un ocultar. Pero esta provocación de Heidegger suscitó bastantes cosas. Quien sigue la excavación del campo semántico que aquí entra en juego para volver luego a la conocida palabra conceptual *logos*, integrará de repente un rico trasfondo en la propia sensibilidad lingüística y de la reflexión. Debo admitir que en este caso Heidegger hizo hablar una palabra. *Logos* es realmente el «colectar que pone junto» [*legende Lese*], *legein* significa leer, colectar[6] y conjuntar, de modo que es un poner junto y guardar, como en la recolección de los racimos de uva. Lo que está compuesto así en el *logos* como conjunto de la recolección, con seguridad no sólo son las palabras

5. La palabra «representar», *vorstellen*, tiene en alemán el sentido material de «poner delante» y el figurado de «representar». Gadamer deja abierta la ambivalencia de la palabra al decir que el «*Vorstellen verstellt*», es decir, el «poner delante/representar obstaculiza o desvía». La dificultad de la traducción de *verstellen* es aún mayor porque puede significar «simular», «poner algo en el camino para obstaculizarlo», «desajustar» (las agujas de un reloj) o «mover las agujas para cambiar las vías del tren». Cualquier decisión a favor de uno u otro significado implica inevitablemente una reducción semántica. [*N. d. T.*]

6. La palabra alemana *lesen*, leer, tiene en su forma sustantivada *Lese*, el significado de «vendimia» o también de «espigueo», aunque se suele usar sólo en las formas compuestas de *Weinlese* (vendimia) y *Ährenlese* (espigueo). El parentesco de «leer» y «recolectar» queda pre-

que forman la oración. Ya cada palabra misma tiene esta cualidad de que en ella se reúnen muchas cosas para formar la unidad del *eidos*, como dirá Platón cuando pregunta por el *logos* y el *eidos*.

Lo que puede encerrar una frase y una palabra se puede mostrar de manera especialmente convincente en Heráclito. De todos los pensadores griegos tempranos era sin duda el más atractivo para Heidegger. Sus frases son como enigmas, sus palabras como señales. En la cabaña de Heidegger en la colina sobre Todtnauburg colgaba sobre el dintel de la puerta un letrero hecho de corteza, en el que estaba grabado en letras griegas: «El relámpago lo guía todo». En esta frase, en efecto, estaba conjuntada la visión fundamental de Heidegger, a saber, que lo presente aparece en tanto presencia en el relámpago. Por un instante todo está iluminado como bajo la luz del día para hundirse con la misma rapidez en la noche más oscura. Lo que Heidegger intuyó como la experiencia griega del ser fue este instante repentino en el que la «presencia» está ahí como un momento breve, como un relámpago. El relámpago que hace aparecer todo de un golpe, hace posible por un breve instante la presencia. En este caso es toda una frase que hace visible en el relámpago la conexión del desocultamiento y del ocultamiento como experiencia fundamental del ser. Se puede imaginar por qué a Heidegger le gustaba tanto esta frase. De todos modos, cómo este relampaguear que súbitamente lo ilumina todo, ha de convertirse en permanencia, en la preservación en la palabra, en el discurso iluminador de todo, es algo que ha de resolver la tarea y la fatiga del pensar. Un día estuve de visita en la cabaña de Heidegger. Me leyó un trabajo sobre Nietzsche que estaba escribiendo en aquel tiempo. Al cabo de pocos minutos se interrumpió, dio un golpe en la mesa que hizo saltar la taza de té, y exclamó desesperado: «¡Todo esto es chino!». Verdaderamente, ésta no es la manera de actuar de un hombre que quiere ser oscuro y difícil. Al parecer Heidegger sufría realmente en su intento de encontrar las palabras que pudieran hablar más allá del lenguaje de la metafísica. ¿Cómo la claridad deslumbrante con la que un relámpago desgarra la noche se convierte en el todo de una visión? ¿Cómo se articula una serie de pensamientos en los que las palabras se convierten en un nuevo discurso? Lo que aquí se expresa es verdaderamente una experiencia humana básica.

---

sente también en castellano en muchas palabras como lectura, lección, colección, etc., derivadas del latín *lego* (derivado a su vez del *legein* griego), donde la ambivalencia de los significados de «leer» y «colectar» está presente en toda su riqueza semántica. [*N. d. T.*]

Vivimos en la situación caracterizada por el hecho de que también lo ausente es presente, νόῳ παρεόντα, en el «espíritu». Todo pensar es como un pensar más allá, un planear y soñar más allá de las fronteras de nuestra breve existencia. Nunca podemos asir, por así decirlo, ni tampoco olvidar del todo que sólo es un «breve lapso de tiempo» [*Weile*], y no podemos comprender por qué la infinitud del espíritu está limitada por la finitud, por la muerte. A partir de aquí, Heidegger piensa en dirección a un giro ontológico universal. Nuevamente hace hablar una palabra muy simple para esta experiencia: *«es gibt»*, «hay» o «se da». ¿Qué es el «se» que se «da» aquí? ¿Quién da qué? Todo esto se vuelve borroso en contornos imprecisos. No obstante, cualquiera comprende perfectamente lo que significa «hay» o «se da»: «algo está ahí». Heidegger hizo hablar de nuevo este simple giro haciendo que tomemos conciencia de una experiencia originaria que es bien conocida en el misterio poético del neutro tanto de la lengua alemana como de la griega.

Por esto, preguntémonos, para terminar, cómo hay que pensar la muerte desde la comprensión posterior de Heidegger. En *Ser y tiempo* la desarrolló de manera plástica a partir del análisis de la angustia. ¿Puede pensarse el enigma de la muerte desde la duplicidad del ocultar y el desocultar? Heidegger habla del *«Gebirg»*, del «monte» en el que la muerte está resguardada y ocultada. Esto remite a una forma de experiencia de la muerte que tal vez encontramos en todas las culturas de la humanidad, también en aquellas en que, por ejemplo, predomina un culto a los ancestros. La descripción en *Ser y tiempo* estaba tomada sin duda de la experiencia cristiana. Pero nuestra forma de pensar occidental no es la única posible para pensar la experiencia de la muerte. Las religiones de los ancestros, pero también el islam, parecen pensar de otra manera. ¿Pensó el Heidegger tardío más allá del mundo de su propia experiencia cristiana? Tal vez. En cualquier caso pensó en los comienzos griegos. Quien no tiene presente la importancia que para él tienen los comienzos griegos, no puede entender realmente al Heidegger tardío. Esto no se debe a Heidegger, sino a lo que entre nosotros significa «filosofía» y que señaló a nuestra cultura el camino al saber. Seguimos estando determinados por este origen y desde él tenemos que encontrar en cierto modo la autorización para el futuro y las posibilidades de pensar.

De todos modos podemos decir: lo que nos conmociona tanto de la filosofía griega es que recorrió su camino, que fue un camino de la palabra hablada y respondedora sin reflexionar inmediatamente sobre cómo es y quién es el que habla. Los griegos no tenían una palabra para designar el «sujeto». Tampoco tenían una palabra para «lenguaje». El *logos* es lo

dicho, lo nombrado, lo recolectado y lo depositado. No se ve esto desde el esfuerzo del hablante, sino más bien desde aquello en lo que todo se conjunta y en que todos hemos convenido. Hay una expresión clásica de Sócrates que dice: «No es mi *logos*, sea cual sea lo que digo». Esto se aplica tanto a Heráclito como a Sócrates. El *logos* es común. Por eso Aristóteles pudo rechazar todas las teorías que atribuían a las palabras una relación natural con las cosas. Los signos que llamamos palabras, son *kata syth'k'n*, es decir, son convenciones. Esto no significa que sean acuerdos que se hayan establecido en algún momento. Pero tampoco existen por naturaleza. Hay una unanimidad que nos junta desde un principio y que es previa a toda diferenciación lingüística en una u otra palabra, en una u otra lengua. Es un comienzo que nunca comenzó, sino que siempre estuvo ya ahí. En este comienzo se funda la proximidad inseparable entre pensar y hablar y que aún sigue superando a la pregunta por el comienzo o por el fin de la filosofía.

18. EL RETORNO AL COMIENZO

La vuelta a los griegos es un tema que no sólo se impone en relación con el pensamiento de Martin Heidegger. En realidad, desde los tiempos en que el nuevo humanismo dio su forma a la moderna universidad alemana, el estilo de la filosofía y del ideal de formación erudita en Alemania están determinados en buena medida por la vuelta a sus orígenes griegos. En nuestro siglo el desarrollo del pensamiento moderno ha avanzado hasta ámbitos fronterizos en los que la palabra de la filosofía puede contar con una nueva y peculiar actualidad. Con esto no quiero decir que estemos en una crisis de la ciencia, pero sí que la era de la ciencia y de la fe en el progreso ilimitado, que está vinculada al carácter de la ciencia y la investigación, están tomando conciencia de sus condiciones limitadoras. Están en juego los recursos vitales de la humanidad. Esto está emergiendo en la conciencia de todos.

A ello se debe que también un pensador como Martin Heidegger, que desde hace dos décadas apenas tenía una presencia pública en Alemania, comienza a encontrar una nueva resonancia. La monumental edición de sus obras que está apareciendo nos presentifica al maestro Martin Heidegger de manera viva y directa. Para alguien que lo acompañó como aprendiz desde sus mismos comienzos esto es una satisfacción especial. Durante toda mi vida me encontré en una difícil situación cuando la gente quería saber algo sobre Heidegger o incluso cuando creían saber algo en su contra. Tuve que preguntarles si habían leído los cursos de Heidegger de Marburgo. Quien no los conocía, a mi modo de ver sólo estaba familiarizado con la mitad de Heidegger. Hoy son generalmente accesibles en forma de una edición sin duda muy discutida, pero que merece todo nuestro agradecimiento. Desde hace poco podemos remontarnos a una etapa de los comienzos de Heidegger aún anterior a la que yo mismo pude conocer de joven asistiendo a sus clases. En 1985, dentro del marco de la nueva edición, Walter Bröcker y su esposa Käthe Oltmann publicaron el manuscri-

to de un curso de 1921-1922. Así el lector puede acceder al docente Heidegger, y de una manera aún mejor que en los manuscritos de sus cursos de la época posterior de Friburgo, que Heidegger mismo había publicado. Esto concierne especialmente al retorno de Heidegger a los griegos. Es cierto que este retorno también es perceptible a cada paso en su inicial obra monumental *Ser y tiempo*, pero en sus publicaciones posteriores se encuentra este retorno única y plenamente al servicio de su propio interés. Por esto tendremos que fijarnos especialmente en los comienzos de Heidegger si queremos captar su retorno a los griegos en toda su peculiaridad.

Un retorno a los griegos siempre presupone la conciencia de una distancia frente al pensamiento griego, si no incluso un enajenamiento. Una tal conciencia sólo pudo surgir con el nuevo proyecto científico que inició en el siglo XVII la marcha triunfal de la ciencia. ¿Cuál es desde entonces la situación de la filosofía? Todos sabemos, ciertamente, que en la era de la ciencia moderna no hay que considerar a Aristóteles necesariamente como anticuado, aunque a veces pueda sonar así en Galileo, quien pone en boca de un *Simplicio* el aristotelismo escolástico ortodoxo y su ceguera ante la experiencia. También desde la óptica de aquellos que se dedican a la ciencia y que han asimilado la nueva ciencia, Aristóteles sigue siendo en realidad un punto de referencia prioritario.

Esto se ve con especial claridad en Leibniz, quien reconoció como necesario el retorno a la tradición aristotélica de las formas entelequiales, incluso después de haberse convencido de la importancia impactante de la nueva física de Galileo, como él mismo lo describe en relación con un paseo por el Valle de las Rosas de Leipzig. Hasta el último intento gigantesco de Hegel de reintegrar la totalidad del contenido y la sustancia de nuestro moderno conocimiento científico y sobre todo científico-natural del mundo en una Enciclopedia de las ciencias filosóficas recuerda ya por su mismo nombre el espíritu enciclopédico de Aristóteles, el «maestro de los que saben».

Esto se aplica en un grado aún mayor a la influencia y la presencia de Platón en el pensamiento moderno. Fue sobre todo el movimiento neokantiano en el que Cohen y Natorp, por un lado, y Windelband y sus discípulos, por el otro, caracterizaron a Platón como precursor de Kant bajo la consigna de la historia de los problemas. También en este punto ya había sido Hegel mismo con su gran visión mediadora con la que era capaz de verlo todo en conjunto, el todo de la gran época de la filosofía griega, quien había puesto de relieve la proximidad interna de Aristóteles y Platón de una manera que en el fondo quedó olvidada desde entonces, desde hacía 150 años.

En cuanto a Platón, lo que le dio una nueva actualidad no fue sólo el osado intento del idealismo alemán de unificar la ciencia y la metafísica en un gran sistema. Ya en Kant está operando un retorno directo a la tradición platónica, que en una fase crítica de su propio pensamiento quedó inmediatamente reflejado en el título de su disertación: Sobre la forma y los principios del mundo sensible y suprasensible, *«De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis»*.

Por eso, en la historia del pensamiento alemán el retorno a los griegos no es en absoluto algo excepcional, y sobre todo en la época romántica de nuestra modernidad con su entusiasmo por la historia, por no hablar de la densa tradición occidental de la filosofía durante toda la era cristiana, que se desarrolló en parte en nombre de Aristóteles, en parte contra él en nombre de Platón. Aun así, el retorno de Heidegger a los griegos es algo diferente, algo nuevo e incluso revolucionario. Su vuelta a Aristóteles y Platón no es un retorno con el fin de reanudar o continuar pensando en la dirección del camino que fue abierto por ellos. Más bien sirve para la elaboración de un planteamiento crítico radical, del que al principio apenas nos damos cuenta, pero para el que entretanto todos tenemos oídos, desde que hemos entrado en una época que no puede esperar la salvación de todos nosotros sólo de la continuación del progreso científico.

El retorno de Heidegger a los griegos fue todo menos una vuelta de intención humanista. Al contrario, fue la insuficiencia de esta tradición la que le inquietaba y que encontró su expresión semántica en monstruos de palabras como historicidad y facticidad o en la nueva acuñación del concepto tradicional de «existencia», en la que siguió a Kierkegaard. Lo que en verdad significaba el retorno de Heidegger a los griegos es algo que hay que preguntar en este contexto, y en particular habrá que preguntar qué significa para la pretensión de su propio pensamiento el desigual camino de retorno, que llevó a Heidegger a Aristóteles, a Platón y finalmente a los comienzos del pensamiento griego.

Para acercarnos a la pregunta es preciso describir la «situación hermenéutica» en la que se encontraba el joven Heidegger. Al decir «situación hermenéutica» uso una expresión que encontré con asombro cuando leí por primera vez a finales de 1922 un pequeño manuscrito de Heidegger, que me había dado Paul Natorp. Este pequeño manuscrito era la introducción a una interpretación de Aristóteles y llevaba el título «La situación hermenéutica». El texto hablaba de Lutero, de Gabriel Biel, de Agustín y Pablo y del Antiguo Testamento. Ni siquiera estoy del todo seguro de si en este capítulo introductorio realmente se mencionaba a Aristó-

teles. Los apuros en los que el joven Heidegger se encontraba entonces –según su propia confesión de estos años– de querer ser un teólogo cristiano se expresan en un lenguaje claro en las estaciones de este camino de retorno a Aristóteles.

¿Qué ayuda para pensar le ofrecía la filosofía de su tiempo? Lo que está al comienzo, sin duda, no es tanto la metafísica aristotélica con la que se había familiarizado en sus estudios teológicos, sino el encuentro con Edmund Husserl y su descubrimiento de la fenomenología del mundo de la vida. La fenomenología del mundo de la vida se refiere a los fenómenos tal como se experimentan en la vida fáctica, y se plantea la tarea filosófica de investigarlos en sus estructuras apriorísticas inmanentes, es decir, ya no se refiere a los hechos que han atravesado por la definición de la ciencia, sobre los que, por ejemplo, Mach quiso construir su «mecánica de las sensaciones». En este sentido, la tarea de la fenomenología estaba bajo el título de ir «a las cosas mismas», lo que quiere decir a los fenómenos y no a los problemas transmitidos dentro del contexto académico de la psicología y la teoría de la conciencia. La tendencia de investigación así formulada significaba en realidad la compensación de una deficiencia que se había extendido en forma de la recuperación epigónica del movimiento del pensamiento idealista por parte de la filosofía académica del siglo XIX. Es cierto que tanto Fichte como Schelling y Hegel y evidentemente también Kant, tuvieron que soportar el peso de la herencia de la filosofía académica del siglo XVIII al desarrollar un lenguaje conceptual filosófico independiente del latín erudito. Sin embargo, podemos estar seguros de que, pese a sus construcciones arriesgadas, el escuchar las exposiciones de estos constructores de sistemas debía ser para todos los oyentes una vivencia de plasticidad semejante a la que yo tenía cuando asistí a las clases de Husserl o, aún más, a las de Heidegger. Uno tenía el sentimiento de que ahí no se avanzaba de un punto a otro, de un argumento a otro, sino que, finalmente, se sentía llevado a dar la vuelta alrededor de un solo objeto, y de tal manera que este algo al final estaba delante de los propios ojos en sus tres dimensiones. En esta visualización, Husserl era el modelo determinante de Heidegger, y éste siempre hablaba con admiración precisamente de los análisis más triviales de Husserl sobre la percepción sensorial, el ensombrecimiento de lo percibido y su horizonte de expectación, sus experiencias de decepción, etcétera.

Por otro lado, Husserl representaba sin duda un desafío para Heidegger. Como discípulo del famoso matemático Weierstrass, Husserl había partido de la filosofía de la aritmética, y a causa de la crítica a la que Frege había sometido este enfoque, se había convertido en lógico y críti-

co del «psicologismo». En el despliegue del inmenso programa de investigación que vinculaba con la idea de la fenomenología, no pudo valerse de otra ayuda sistemática que la del neokantianismo. Por este camino trató de justificar el criterio fenomenológico de la evidencia de la visión esencial. Ésta tenía que legitimarse como evidencia en la evidencia apodíctica de la autoconciencia, en tanto estructura fundamental del sujeto trascendental. Por esto encontró en Paul Natorp, mi propio maestro de Marburgo, a su auténtico compañero de armas, o al menos a su precursor.

La resistencia que Heidegger le opuso en este aspecto, sin recaer en un realismo ingenuo o metafísico, la agradeció, entre otras cosas, a la ayuda que para él significó Wilhelm Dilthey. Desde Dilthey trató de superar la hiperformación y la repercusión del *pathos* fenomenológico de Husserl, proponiéndose esclarecer con medios fenomenológicos el fenómeno histórico y la historicidad de nuestras formas de pensar y nuestros conceptos.

Al mencionar los dos conceptos de historicidad y facticidad como consignas del joven Heidegger, debo mencionar el nombre de Kierkegaard inmediatamente al lado de Dilthey, quien para Heidegger era el auténtico representante del pensamiento histórico. A Kierkegaard se debe tanto la palabra «facticidad» como el sentido enfático del concepto de «existencia», al que puso de relieve contra la mediación infinita del pensamiento especulativo, es decir, contra Hegel. Así era la situación hermenéutica en la que Heidegger comenzó su camino. Decepcionado de la estrechez escolástica de la teología y de la palidez formal de la filosofía neokantiana de aquel tiempo, inspirado en el genio descriptivo de Husserl, cargando con toda la problemática de la historicidad y de lo que entonces se comenzaba a llamar «filosofía de la vida», encontró otro maestro más, y de mayor importancia. Este maestro fue Aristóteles.

Esto suena absurdo. ¿Acaso Heidegger no se había educado en la teología católica de su tiempo y no impartió incluso al comienzo sus lecciones de filosofía en la facultad teológica de Friburgo? Pero allí había conocido a un Aristóteles que se interpretaba conforme a santo Tomás y los sistemáticos de la Contrarreforma al estilo de un Suárez y que encima estaba desfigurado por el blando compromiso, como hay que llamarlo, que la dogmática católica había hecho a lo largo del siglo XIX especialmente con el neokantianismo. Un pensador con la fuerza penetrante de Heidegger no podía sentirse cómodo en una tal mezcolanza de ideas. Además, como hijo de su tiempo estaba en medio de toda la problemática del cristianismo en la era de la ciencia y no se conformaba con el estado conceptual de su teología. De este modo se vio ante la cuestión vital de apren-

der a combinar el camino de la modernidad a la ciencia y a la Ilustración con la existencia cristiana. Éste fue claramente el estímulo más profundo en él. ¿Cómo pudo esperar para ello la ayuda de Aristóteles, a quien la doctrina oficial de la iglesia católica apelaba una y otra vez como última instancia?

El acceso que Heidegger encontró a Aristóteles era, en efecto, nuevo y nada habitual. Se acercó a él, por así decir, desde abajo, desde la vida fáctica. Sus primeras lecciones no trataron de la metafísica o la física de Aristóteles, sino de su retórica. En estas lecciones sobre Aristóteles, lo importante era sobre todo un aspecto de toda retórica auténtica, tal como lo había esbozado Platón en el *Fedro*, a saber, que es necesario conocer al que escucha para convencerlo. La retórica de Aristóteles se convirtió para Heidegger en la introducción a la antropología filosófica. En el segundo libro de la *Retórica* encontró Heidegger especialmente la doctrina de los afectos, de los *pathe*, las disposiciones y resistencias que el oyente siente frente al orador. Teniendo presente este modelo de pensar aristotélico e imbuido por su propia experiencia viva, Heidegger llegó a penetrar el significado del «modo de encontrarse» [*Befindlichkeit*]. Es su propia expresión, que es elocuente y sin embargo es buen alemán. La significación fundamental del modo de encontrarse fue elaborada por él como una de las superaciones más importantes de la estrechez de la filosofía de la conciencia.

El segundo acceso que Heidegger encontró a Aristóteles tampoco condujo inmediatamente a las cuestiones últimas de la filosofía primera, sino que se refirió a la ética. Esto se entiende inmediatamente. La enérgica insistencia de Aristóteles en la desvinculación de la pregunta por lo «humanamente bueno» respecto de todas las ulteriores implicaciones cosmológicas o metafísico-matemáticas era algo que hablaba al corazón de un hombre en sus circunstancias y su situación hermenéutica. Por eso, particularmente la dedicación al sexto libro de la *Ética a Nicómaco*, en el que se distingue en un análisis detallado lo que llamaríamos la «razón práctica» del ejercicio de la razón teórica, tenía que convertirse para él en un verdadero instrumentario de la comprensión de sí mismo. Si la crítica de Kierkegaard a la «comprensión desde la distancia», formulada contra la manera de representar la revelación cristiana por parte de la iglesia cristiana de su tiempo y su país, expresa una verdad general, ésta es, sin duda, la de que las decisiones político-morales que el ser humano ha de tomar en la situación concreta de su vida no son un «comprender desde la distancia», o sea que no se trata aquí de la mera aplicación de reglas y normas que permitirían subsumir la situación concreta bajo lo general. Es

evidentemente una percepción fundamental de la práctica de la vida del ser humano el considerar que su enjuiciamiento y orientación en la propia situación vital no es una pura aplicación de conocimientos, sino que también es determinante lo que él mismo es y ha llegado a ser.

Aristóteles llamó esto el *ethos*, la constitución del ser de aquel que en la práctica de la vida debe decidirse siempre de nuevo. Lo que Aristóteles llama la virtud de la *phronesis*, esta razonabilidad y sensatez que no es simplemente una capacidad intelectual, sino que representa una actitud moral que permite guiarse y dilucidar, tenía que parecerle algo familiar a un joven pensador inspirado en la crítica de Kierkegaard al idealismo. Así, Aristóteles era una parte brillante de su propia enseñanza académica y significaba para mí, en mi condición de discípulo, una primera introducción a cómo aprender de Heidegger. El tema era el sexto libro de la *Ética a Nicómaco*. Pese a toda la precisión que Heidegger aplicaba especialmente a la interpretación de Aristóteles, su acceso a las cosas no dejaba de estar totalmente determinado por el impulso de su propia pregunta, y ésta lo llevaba a menudo a actualizaciones forzadas aunque también muy impresionantes. Fui testigo de cómo sometió un día a discusión la contraposición de *techne* y *phronesis*, la habilidad y eficacia técnica por un lado, y por el otro, la sensatez moral de la *phronesis*, a partir de la frase de Aristóteles: A diferencia del saber técnico, la *phronesis* no se olvida o se desaprende. Heidegger terminó la clase en la que se habían diferenciado estos dos conceptos de *techne* y *phronesis* con la frase provocadora: «¿Qué significa esto de que no hay una *lethe* de la *phronesis*? Señores, esta es la conciencia moral [*Gewissen*]». Se trata, sin duda, de un traslado forzado al mundo conceptual de la modernidad cristiana y postcristiana, de cuño muy diferente y, por tanto, también de una afirmación conceptual diferente, por lo que no representa una interpretación modélica de Aristóteles, pero sí es un modelo del pensar consciente en su confrontación con la tradición del filosofar. En todo caso, también para Aristóteles habían quedado aún muchas cosas por aprender y particularmente había tenido que hacerse cargo de que aquello que llamamos la conducción moral de la vida, en la que se basa nuestra autoexplicación de la vida que esclarece y guía nuestra conducta humana, se apoyaba en la racionalidad del *logos* y del estar-juntos en el ámbito público en el que se articula la comprensión de la vida.

El campo de la retórica lo mismo que el de la filosofía práctica estaban, sin duda, aún muy lejos de los problemas que inquietaban y conmocionaban al joven teólogo en la búsqueda que impulsaba a su propio pensamiento. Sin embargo, en estos dos ámbitos resultaba especialmen-

te claro cómo la conceptualización aristotélica emergía casi sin fisuras de la experiencia del pensar de la vida misma trasladando la fuerza enunciativa de palabras de uso real al lenguaje conceptual. En este sentido, se podía reconocer en este modelo fácilmente el esfuerzo de Heidegger de convertir con fidelidad fenomenológica las experiencias de la vida fáctica en conceptos. Heidegger vio, en efecto, su misión fenomenológica como la puesta en práctica de la consigna de ir «a las cosas mismas» y de estudiar los fenómenos tal como se articulan en la autoexplicación humana. La grandeza y lo revolucionario de su pensamiento consistían en el hecho de que sabía reconducir también los conceptos elaborados en la filosofía académica durante milenios a sus raíces en la experiencia fáctica de la vida y a su conversión en lenguaje. De este procedimiento tenía una conciencia metódica firme y ya en sus cursos tempranos la llamaba «destrucción».

En este concepto no hay nada que suene a destrucción tal como lo haría en nuestro uso corriente. No significa otra cosa que el desmontar de lo que hay que descubrir para que los conceptos vuelvan a hablar. Lo que impuso al impulso fenomenológico de Heidegger la tarea de la destrucción fue sobre todo la carga conceptual de formación latina, su transformación e influencia que continúa hasta las lenguas modernas, que sufrió nuestro lenguaje conceptual procedente del griego. Fue un galimatías en el que yo mismo aún fui educado y en el que aprendimos a jugar con la tradicional formación de conceptos el juego de las categorías y modalidades, de la clasificación de posiciones filosóficas al estilo de idealismo, realismo o naturalismo (o como quiera que se llamen estas tomas de partido en el lenguaje académico de la filosofía). Para un hombre que quería aprender a justificar racionalmente las propias decisiones religiosas y al que animaba, en este sentido, un impulso coactivo a filosofar, es decir, la aspiración a una vida clara, tenía que adquirir una importancia decisiva el que encontrara entre los griegos un pensamiento que había formado sus conceptos a partir de la experiencia fáctica de la vida. Estos conceptos no se movían de un lado para otro como cifras grabadas en fichas de marfil. Las nuevas formaciones verbales y acuñaciones de Heidegger, a menudo atrevidas, siempre emergen de los significados vivos del lenguaje hablado mismo y por eso, en sus formaciones más logradas, siguen hablando de manera directa. Es una ironía de la historia universal el que exista, no obstante, algo así como una escolástica heideggeriana, que sólo imita, que fija las formaciones artificial-naturales como en una terminología, moviéndolas de un lado para otro. Esto no es lo que Heidegger entendía por filosofía fenomenológica y es

lo contrario de lo que le animó al retorno a los griegos. Él leía lo que realmente decía el texto, siguiendo el movimiento del pensamiento y la vida de la lengua griega.

La conocida definición del ser humano como *«animal rationale»*, como *«zoon logon echon»*, puede servir aquí como ejemplo. La tradición nos ha acostumbrado a pensar en este caso sólo en la razón y en el equipamiento de la naturaleza humana que consiste en el uso de la razón. Sin embargo, no cabe duda de que encontramos esta definición en un contexto donde *«logon echon»* significa «tener habla». Las formas de comunicación con las que la naturaleza ha dotado a otros seres vivientes las sobrepasa el ser humano en un modo decisivo. La naturaleza le dio el *logos*, lo que aquí significa el habla. El beneficio que Heidegger obtuvo de su relación fenomenológica con el lenguaje fue que no había que olvidar esto cuando se quería penetrar en la problemática de la filosofía del ser de la metafísica. Heidegger pudo acercarse a los problemas de la ontología, de la doctrina del ser, no desde la lógica y del razonamiento del pensamiento lógico, sino desde el lenguaje y lo común de lo compartido y comunicado en palabras. Aristóteles vio lo específico del habla humana en el hecho de que pone todo a distancia, de manera que, en su distancia, se vuelve presente. Es cierto que esta caracterización del lenguaje es de validez general. Gracias a la posición excepcional de los griegos y a la especificidad de la lengua griega, ella despejó el camino al concepto que los griegos recorrieron. Sobre todo Platón y Aristóteles consiguieron delimitar así la filosofía y la ciencia frente a la retórica y la pragmática del uso del lenguaje. Pero siempre mantuvieron abierto el camino de vuelta del concepto a la palabra y el camino de la palabra al concepto. También a Aristóteles hay que tomarlo al pie de la letra, pues así se muestran las cosas tal como originariamente se dan en sí mismas. Esta fue la razón por la que Aristóteles se convirtió en un compañero y maestro tan obligatorio de Heidegger. Incluso consiguió convencer a Husserl, a pesar de que en el contexto del sistema neokantiano no había lugar alguno para Aristóteles, de que éste (por supuesto sin contar con el sujeto trascendental) había sido un auténtico fenomenólogo.

Efectivamente, había toda una serie de argumentos a favor de ello. A pesar de todas las clasificaciones que se remontan a él, Aristóteles mismo siempre conservó la mirada libre para las cosas. Hoy podemos reconocer en medida creciente cómo trató de avanzar en toda la amplitud de sus campos de investigación y enseñanza hacia lo abierto y desconocido. Realmente es cierto que Aristóteles constituyó un auténtico punto de partida fenomenológico. No había sistema ni obligación sistemática.

En qué medida Heidegger se inspiró precisamente en este hecho lo muestra una simpática anécdota. Se cuenta que la carrera incipiente de Heidegger como pensador ya se descubrió cuando era estudiante de bachillerato en el Instituto de Konstanz. Un día lo sorprendieron leyendo debajo de la mesa un libro, en una clase al parecer no muy interesante. Lo que estaba leyendo era la *Crítica de la razón pura* de Kant. Esto fue sin duda una especie de bastón de mariscal que pocos otros estudiantes de bachillerato de nuestro siglo habrían llevado en la mochila escolar. Pero, al parecer, también tenía un profesor particularmente comprensivo que lo apoyó mucho. No lo castigó, sino que le dio a leer algo –tal vez como antídoto contra Kant– que era el libro de Franz Brentano, *Über die verschiedenen Bedeutungen von Sein bei Aristoteles.* En este texto se analizan con precisión los cuatro significados que Aristóteles distingue en sus análisis conceptuales, con el resultado de que Aristóteles no los resume propiamente y que en todo caso no hay un concepto general de ser que exprese lo que es común a todos. Esta doctrina aristotélica fue desarrollada posteriormente en la filosofía escolástica como tema importante de la enseñanza teológica. Para ello se empleaba el concepto de analogía, usado por Aristóteles, y se hablaba de la *analogia entis*. Ésta permitía a los teólogos dar cuenta de la diferencia óntica entre el ser del Creador y el ser de lo creado. Aunque el ser no es una categoría superior, tiene sentido decir que el ser aparece en distintos modos, en forma del cómo-ser (lo que en el lenguaje escolástico significa la doctrina de las modalidades de posibilidad, realidad y necesidad), en forma de qué-ser (lo que significa la doctrina de la sustancia y de las categorías) y en forma de ser-verdad. Todas estas determinaciones que aquí corresponden al ser, tienen claramente algo que ver las unas con las otras. No se trata de simples equivalencias, pero tampoco son especificaciones de una clase. Heidegger solía decir –y le escuché decirlo muy a menudo– «ay, sí, la famosa analogía». Con esto quería expresar seguramente su reconocimiento de la tendencia fenomenológica de Aristóteles de no pretender unir aquello que no quería unirse. Al mismo tiempo había en esto un cierto desafío para Heidegger como pensador, quien aspiraba a desarrollar concepciones adecuadas a sus cuestiones religiosas. Precisamente el estado inacabado que se manifiesta al lector imparcial en la metafísica aristotélica tenía que ser para él una invitación a preguntar nuevamente por el ser y a hacerlo de tal manera que el ser-ahí, consciente de su finitud e historicidad, abriría a la pregunta por el ser el horizonte del tiempo.

Lo que más se acercaba a este interés principal de Heidegger dentro de la doctrina del ser de Aristóteles era claramente la determinación con

la que trató de concebir lo ente en su movilidad. Lo consiguió con ayuda del concepto de *energeia*, que es fundamental para hacer posible la física aristotélica, es decir, la ontología del ser que se distingue por su movilidad. El gran logro de Heidegger en este punto era que reconociera esta movilidad aún en el concepto de *logos* y en los conceptos fundamentales de Aristóteles, y que viera en el «ser» el ser-producido, es decir, el trasfondo no pensado pero experimentado de *poiesis* y *producere*. También en los pasajes decisivos de su *Metafísica*, Aristóteles toma lo ente en su movilidad como hilo conductor de su pregunta por el ser como tal. Por eso, lo que atraía a Heidegger y le obligaba a una delimitación era especialmente la idea de la *physis*, del autodespliegue de lo ente a su florecimiento y madurez. Tenemos una reelaboración posterior de sus interpretaciones de la física aristotélica, usadas repetidas veces, en la que se perfila claramente la concepción heideggeriana de la línea del pensamiento de Aristóteles: el ser es pensado en Aristóteles claramente como presencia, y lo divino como presente en el más alto grado. Más adelante, Heidegger formuló esto de manera crítica por medio del concepto del estar a la vista [*Vorhandenheit*]. Por otro lado resulta claro en qué medida la orientación de Aristóteles por la *physis* ofrece conceptos al Heidegger tardío que le permiten eliminar del todo el concepto de subjetividad y de conciencia de la temática de la ontología. Si se quiere entender la doctrina del ser de Aristóteles, la referencia al *logos* y a la «proposición» es sin duda determinante, pero no el concepto de conciencia o autoconciencia, que en la doctrina de Hegel del espíritu absoluto se mantendrá como prioritario en tanto νόησις νοήσεως. Así –a diferencia de los hegelianos–, para Heidegger la definición del ὂν ὡς ἀληθές como el ser auténtico (Θ 10) se convirtió en una confirmación de que κίνησις y λόγος estaban unidos: un ser que es «ahí».

Mas ¿cómo se avenía Heidegger con Platón cuya afición pitagórica al número y los números aparentemente no parecían permitir pensar la movilidad como ser? Puede resultar sorprendente que en esta cuestión Heidegger nunca se refiriera a otro aspecto del pensamiento platónico, es decir el que se encuentra en el concepto de alma como lo que se mueve por sí mismo y que, sin embargo, también pertenece estrechamente a la visión pitagórica del orden numérico del ser. Esta doctrina debería haberle provocado a una precisión crítica si quería poner de relieve la historicidad del pensamiento humano en función de la renovación de la pregunta por el ser. Llama la atención que, en lugar de ello, la recepción heideggeriana de Platón siempre se subordine a la pregunta metafísica aristotélica y que guarde silencio sobre la *psyche*.

Veamos los pocos testimonios que muestran el recurso de Heidegger a Platón. En su curso de 1921-1922, recientemente publicado,[1] hay un breve pasaje dedicado a Platón. Allí Heidegger elogia la fuerza expresiva del estilo, la manera de hablar y la forma de pensar de Platón y añade que en aquello que formulan las afirmaciones platónicas aún no se diferencia la fuerza expresiva de la significación intencionada. Platón se encontraría, por así decir, en la transición al concepto. Me parece significativo que sólo se vea a Platón en esta dirección, sólo con respecto al concepto, y que no se atienda lo que captó el arte poético de Platón en palabras, discursos y relatos míticos, que son ingredientes que deben perderse en la transición al concepto.

La segunda prueba del recurso de Heidegger a Platón es su curso sobre el *Sofista* platónico. Se hizo famoso porque Heidegger tomó el lema para su primera gran obra, *Ser y tiempo*, del *Sofista* para introducir en la pregunta por el ser: «Pues evidentemente hace mucho que estáis familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión "ente", mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos».[2]

El diálogo platónico en el que se encuentra esta frase representa claramente una verdadera inspiración para Heidegger. Incluso creo haber encontrado la frase que formula esta inspiración con la mayor fuerza (Heidegger me confirmó más tarde en cierto momento que era así, pero no hay que dar un crédito absoluto a los *verba magistri*). En el *Sofista* se confronta la pregunta por lo que es el ser con los conceptos tradicionales de lo que reposa y lo que se modifica.[3] Aparentemente son dos ámbitos que se excluyen. Algo está o bien en reposo o bien en movimiento. Ahora bien, en el texto encontramos: «Parece que realmente declaramos lo "ente" como algo tercero cuando decimos del movimiento y del reposo que ambos son... Porque según su propia esencia lo ente no está ni en reposo ni en movimiento ... ¿Mas a dónde uno ha de dirigir la mente si quiere averiguar algo seguro sobre él como tal?» «¿A dónde, pues?»[4]

Es evidente que es Heidegger mismo quien plantea esta pregunta. Ciertamente, no podía conformarse con los conceptos conductores de

1. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles Einführung in die phänomenologische Forschung* (Curso del semestre de invierno 1921-1922, en *Gesamtausgabe* II, 61, editado por W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Francfort 1985, págs. 48-51.

2. *Sofista*, 244 a.

3. *Sofista*, 248 a ss.

4. Véase *Sofista* 250 c. Para lo que sigue véase más arriba (8. Platón), pág. 83 ss.

movimiento y reposo, que Platón había agudizado hasta una oposición extrema. (Véase el texto de la «Erker-Rede», pág. 16.) Pero incluso en esta forma resulta claro lo esencial, o sea que la pregunta por el ser no se puede plantear como pregunta por algo común entre cosas tan diferentes. La pregunta misma acerca de hacia dónde se tiene que mirar realmente cuando se dice «ser», al parecer seguía siendo aún la que expresaba la perplejidad frente a la que se esforzaban los propios intentos de pensar de Heidegger desde la primera intuición vaga de que pudiera tratarse del *tiempo*, que ya se manifiesta en su dedicación a la Carta 1 de Pablo a los tesalonicenses. Es cierto que no se puede dejar de decir «ser». Precisamente la universalidad que es inherente al concepto de ser se expresa en esta implicación constante del uso de la palabra «ser». También cabe observar que incluso aquí la proximidad y aun inseparabilidad interna de reposo y movimiento que se perfila de manera significativa en la continuación del diálogo,[5] no fue aprovechada por él en dirección a su pregunta por el «tiempo» y el «ser-ahí en el hombre».

La resolución revolucionaria con la que Heidegger asimiló el reto de la pregunta platónica queda ilustrada por un recuerdo que puedo contar. (Es el privilegio de los viejos que aún hayan sido contemporáneos de un presente desaparecido.) Como se sabe, en el *Sofista* es un eleata quien lleva el diálogo, un hombre que viene de Parménides, cuyo poema didáctico en realidad destaca el ser frente al vacío del discurso sobre el no y la nada afirmándolo en su pureza. Este forastero de Elea ruega que no se considere que él quiera convertirse en parricida si a continuación declara a ambos, el se y el no ser, pese a todo como defendibles e incluso inevitables. En mis recuerdos (y creo que no sólo en los míos) esto sonaba diferente en boca de Heidegger. Incluso sospecho que Heidegger mismo tenía algo así en mente, y en todo caso fue lo que yo escuché en lo que realmente expuso, aunque es lo contrario de lo que está en el texto: ¡el filósofo tendría que arriesgarse a convertirse en parricida! Estoy casi seguro de que Heidegger lo dijo así. Nosotros lo entendíamos evidentemente de inmediato desde su relación con Husserl. Pero en todo caso este recuerdo puede mostrar cuán revolucionario era el ambiente de fondo en el que percibíamos entonces la manera de presentarse y la enseñanza de Heidegger, hasta el punto de tornar el sentido del texto platónico, por así decir, en su contrario. Esto enseña con cuánta inmadurez le escuchamos, pero tal vez también cuántas cosas se nos transmitían desde Hei-

5. *Sofista*, 252 b ss.

degger mismo para que nosotros llegáramos a ver al eleata como parricida, al filósofo como parricida, en un texto que dice lo contrario, que en concreto presupone que el viejo Parménides siempre habría mirado aún más lejos que nosotros.

El atractivo que para Heidegger significaba la nueva formulación de la pregunta platónica por el ser en el *Sofista*, se extendió en aquel tiempo de manera patente también a toda la historia del platonismo incluido al platonismo cristiano. Una importancia especial tenía el Maestro Eckhart para Heidegger. En 1924 había aparecido una nueva edición del *Opus tripartitus*, la obra latina principal del Maestro Eckhart.[6] Heidegger estaba muy fascinado de ella, aparentemente porque la disolución del concepto de sustancia en la aplicación a Dios señalaba en la dirección de un sentido temporal y verbal de ser cuando se podía leer allí: «Esse est Deus». En aquel tiempo, Heidegger debía intuir que este místico cristiano era un aliado secreto. Una de las primeras adquisiciones que él exigía para la ampliación del Seminario filosófico de Marburgo (1923) era la colección de textos «Les philosophes belges» de P. Mandonnet, que recogía la herejía averroista. El ímpetu con el que Heidegger hizo hablar a Platón y Aristóteles en su tradición posterior muestra en todo caso hasta qué punto seguía un principio platónico que también encontraba en el *Sofista*: hay que hacer más fuerte a su contrario para superarlo.[7] Esto fue lo que Heidegger se proponía. Quería comprender y conceptualizar algo que no era posible con los medios conceptuales griegos y con la experiencia del ser en el pensamiento griego. Ya fuera el ser humano en su temporalidad o el ser humano frente a la promesa cristiana, ya fuera la sombra del nihilismo que en nuestro siglo cayó sobre Europa o el general enigma humano de la muerte, en cualquier caso estamos expuestos aún a otros aspectos de la temporalidad y no exclusivamente a esta prodigiosa presencia de lo presente que Aristóteles conceptualizó en su ontología y teología.

Es esta perspectiva aristotélica que Heidegger extendió también a Platón como una especie de perspectiva contraria. Para ello pudo remitirse sin duda al Platón matemático y reconocer en él el camino a la lógica, y en éste el giro al concepto de verdad que Platón había dejado esbozado para la metafísica aristotélica. En este sentido fue una prueba de la consolidación de su crítica al pensamiento metafísico y de su propia direc-

6. Véase la edición de Cl. Baeumker (1924).
7. *Sofista*, 246 de.

ción de la mirada a la pregunta por el ser cuando Heidegger publicó aun antes del final de la Segunda Guerra Mundial un texto sobre la parábola platónica de la caverna, en el que interpretó la doctrina de las ideas de Platón como paso hacia la onto-teología aristotélica.[8] El argumento era que Platón, al definir el ser auténtico como el de la idea, determina el concepto de verdad de manera nueva en tanto este ser de la idea estaría pensado desde aquel que mira. No sería el ser que se muestra, se abre y brota como la *physis* que se despliega a su forma predeterminada, a su flor y fruto. Lo mismo ocurriría en Parménides, donde el pensamiento sigue incluido en el ser como su testimonio más excelente. El giro de Platón hacia la idea, en cambio, significaría una reorientación que se aleja de la pregunta por la verdad del ser –a la que Heidegger estaba buscando entonces en los comienzos del pensamiento griego– para dirigirse a la pregunta por la manera correcta de ver el ser. La *orthotes*, la corrección, sería dominante frente a la verdad en el sentido del desocultamiento. Así lo formuló Heidegger en expresiones vigorosas convirtiendo con ello a Platón en precursor de la metafísica aristotélica.

Esto es tan arriesgado como radical. Al menos desde el neokantiansmo y su adhesión al facto de la ciencia, el contraste entre Platón y Aristóteles se había agudizado de tal manera que la nueva ciencia casi podía entenderse como platonismo, hasta el extremo de la interpretación de la idea como anticipación de la ley natural. Aristóteles, en cambio, era considerado como un «boticario», como gustaba llamarlo Cohen. Heidegger comprendió mejor a Aristóteles y recuperó el nivel de la comprensión especulativa de los griegos, que había tenido el idealismo alemán y sobre todo Hegel. No aceptó la banal contraposición del «realista» Aristóteles con el «idealista» Platón como tampoco la reivindicación de Platón para la teoría de la ciencia moderna. Pero su mayor peculiaridad era que, al contrario de Hegel, no buscaba el retorno a los griegos dentro de la tradición metafísica que se formó con Aristóteles, sino en contra de ella. Especialmente en los anexos a su obra sobre Nietzsche formuló con magistral claridad las tesis fundamentales de la metafísica aristotélica: el ser siempre es doble, ser-qué y ser-por-qué.[9] Se podía preguntar por el «qué» de la forma, de la idea, como Platón, en el sentido de aquello que es invariable en el proceso de las generaciones y evoluciones, y se podía preguntar por el «por qué», el *hoti*, en su individualidad y facticidad. Ambas cosas estaban

8. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947.
9. M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961, vol. 2, pág. 399 ss.

incluidas en Aristóteles y su comprensión del ser. En efecto, Aristóteles distingue en una discusión compleja y difícil entre una primera y una segunda *ousia*.[10] Heidegger ve en esta distinción entre ser-qué y ser-porqué el paso propiamente dicho a la metafísica en tanto onto-teología. De este modo la expresión «metafísica» se vuelve ambivalente. En ella participa la «física», y esto quiere decir que implica el paso a una construcción del mundo que caracteriza incluso lo divino, lo ente que es por encima de todo lo ente, como un ente.

Si Heidegger aplica este concepto de la metafísica a Platón, lo decisivo para él es al parecer que la definición de la idea como ser-qué habría obstruido la unidad natural del acontecer del ser como un desplegarse y exponerse. Con la orientación al ser-qué se habría forzado el paso de Aristóteles a la física, a lo singular que está en movimiento. Sólo por medio de este paso a lo ente en su movilidad se comprendería cómo la doctrina matemático-pitagórica de las ideas podía describir el orden general de todo lo ente. No cabe duda de que para Heidegger estaba claro que Platón mismo aún había conservado la unidad de su visión del mundo ya que vio el verdadero secreto del orden en todo acontecer con referencia a la idea. Pero la tesis de Heidegger es que Platón, precisamente por el hecho de dirigir la mirada a la idea, hizo inevitable que el lugar de este orden ideal quedara definido como el ámbito de lo fáctico-real, de lo ente en movimiento. Yo interpretaría esto francamente de otra manera, pero es cierto que Platón de hecho nunca dice algo acerca de cómo habría que pensar la relación de la idea con lo singular. Al parecer supone que esto es evidente. ¿Cómo conoceríamos las ideas si no las encontráramos en las formas ordenadas de los fenómenos en la corriente de su movimiento? Con respecto a las entidades matemáticas, los triángulos o números, tampoco preguntamos por qué existe la multiplicidad, muchos triángulos (proposiciones de congruencia) o muchos números y muchas cosas enumeradas. El hecho de que Platón se diera cuenta de que lo general y aquello en que aparece son dos cosas «separadas» constituía el paso de la idea a la física, de Platón a Aristóteles. Así lo ve Heidegger.

Me pregunto si en Platón no hay que ver las cosas de otra manera. En esto me guío por una primera evidencia: cualquiera que haya leído a Platón sabe que él nunca habla de lo divino en una forma como si fuera un ente definible. Desde el punto de vista de Platón esto va claramente mucho más allá de lo que la razón humana puede averiguar realmente. La

10. Aristóteles, Cat. 5, 2 a 11-16.

mitología griega creó en su configuración homérica un cielo de dioses, al que todavía hoy se debe el esplendor y la gloria de la cultura griega. Pero en ojos de un pensador esto sigue siendo evidentemente obra de los hombres. Esto no era lo divino a lo que las ideas dirigían la mirada de Platón. En el mito que encontramos en *Fedro* (246 b ss.) esto resulta inconfundiblemente claro.

Como continuación de esto quiero dar al concepto de idea un lugar algo diferente en el conjunto de nuestro pensamiento filosófico que pregunta por el ser. Me parece significativo (y lo señalé repetidas veces en mis trabajos) que Platón nunca emplea la palabra *eidos* en relación con la idea «suprema», la idea del bien, por oscura que pueda ser, es decir que evita esta palabra que, por lo demás, le resulta muy habitual y que dio lugar a la traducción inglesa tradicional aunque confusa de *form*. Por lo demás, Platón no distinguía entre «idea» y *eidos*, y se comprende por qué no era necesario para él. Lo que comprendió era simplemente que la matemática no es física. Ésta fue, por así decir, su intuición pitagórica-antipitagórica originaria. Él se dio cuenta de que los pitagóricos con su prodigiosa imaginación algebraico-numérica veían el cosmos, la música y el alma en proporciones que se podían expresar en conceptos numéricos, pensando que esta era la realidad verdadera. El paso importante y decisivo de Platón fue que aquí hiciera una distinción y que mostrara que en lo sensible tal como aparece se tenía que discernir algo y mirar, por así decir, dentro de su auténtico ser, «mirar a» algo en el sentido de Plotino de *«theorein»* de ponerse algo ante la vista al pensarlo.[11] Esto no significa que uno lo produce. Lo que uno se presentifica así no es menos «ente» que el fenómeno en el que lo presentificado se encuentra. Es esto, en verdad, a lo que los fenómenos sólo se aproximan como copias.

Así se puede precisar, en efecto, por medio de la matemática la legitimidad y el sentido de la idea. Me parece que no es casualidad que en la famosa «Carta séptima»,[12] en la que Platón habla de su enseñanza de la filosofía, aparezca el círculo como modelo de la manera auténtica de ver el ser. Concretamente se trata de un ver equivocado cuando se confunde el círculo matemático con la figura que se ve en la pizarra o en la arena. En ésta lo redondo no es totalmente redondo. Siempre incluye también algo recto. Por eso no cumple la condición de una definición que realmente define el círculo. Este saber de que hay que mirar a través de lo que

11. Plotino, Enn. III, 8 περὶ θεωρίᾶς.

12. Véase mi tratado académico de Heidelberg «Dialektik und Sophistik im VII. platonischen Brief»; ahora en *Gesammelte Werke*, vol. 6, págs. 90-115.

aparece como figura para ver algo que es, ésta es la experiencia matemática originaria que Platón profundizó por primera vez para convertirla en un concepto consciente. Está claro que debido a la comprensión errónea de la función de las figuras[13] geométricas en la matemática sólo se pueden dar pruebas aparentes. Lo que allí no se entiende es que las figuras no son más que puras visualizaciones de lo que se quiere decir.

Ahora bien, lo que sostengo es que también constituye la verdadera esencia de nuestra experiencia con el lenguaje el que miramos con el pensamiento a través de todo lo dicho y que también en nuestro hablar con otros «miramos proyectando» algo que no está en las palabras ni tampoco en los modelos e ilustraciones de los presuntos *facts*. Si es así, entonces no es tan fácil mantenerse libre de las imágenes de pura apariencia que produce este mirar y menos aún de la certeza aparente de conclusiones que nos enredan en contradicciones. Esto se experimenta cuando se está expuesto a la sugestión de las palabras y aún más al hábil arte de argumentación de un experto. Finalmente, esto sólo puede lograrse en el diálogo, es decir, en el vaivén del hablar con otro y en el común mirar a lo que tiene en común. Así se aprende a hablar y a escribir y todas las «artes» que se nos enseñan.

Aquí quisiera arrancar y decir: en verdad, Platón entró en un terreno que no necesariamente lleva a la consecuencia metafísica de Aristóteles. Esto se puede precisar tal vez de la siguiente manera: por sí solo no existe un ver correcto, y por sí solo tampoco existe lo visto, «la idea». No hay una idea aislada.[14] Definir una idea significa delimitarla y esto incluye que junto con su ser hay un no ser infinito, todo aquello que esta idea no es. Como Platón subraya una y otra vez, las ideas son un conjunto, un tejido, un tejido imposible de desentrañar en su extrema riqueza (como ἄπειρον). Mas esto significa que comunicar algo que se quiere decir es una tarea limitada, sólo condicionalmente realizable. Entenderse a sí mismo y con otros, opinar, compartir, comunicar algo que se quiere decir, esto requiere un ver en común y un desglosar a lo que se quiere decir en palabras para que se aprenda significar lo mismo. Siempre es lo uno y siempre lo múltiple.

Este es el tema del diálogo *Parménides*. Pero lo que se llega a expresar allí como la aporética de lo uno y lo múltiple está desde un principio en el trasfondo de los escritos de Platón, incluso en los diálogos defini-

13. Véanse mis explicaciones en ibíd., pág. 96 y ss.
14. *Parménides*, 142 b 3 ss.

torios con conclusión aporética que se atribuyen a la época temprana de Platón y que preguntan por el bien como si fuera lo uno. En cualquier caso está siempre presente como el tema de la dialéctica platónica. Aunque no tuviéramos el *Hipias mayor* (301 a s.) ni las insinuaciones del *Fedón* (101 ss.), ella nos señala la significación de la cantidad que aparece como el modelo estructural del *logos*. Esto da un peso muy grande a la tradición de la doctrina de los números ideales que se remonta esencialmente a Aristóteles. La escuela de Tubinga mostró con buenas razones que en realidad no hay motivos históricos que se opondrían a suponer en Platón desde un principio la conexión entre idea y número. También me permito remitir a mis propios comentarios en el trabajo «Platons ungeschriebene Dialektik».[15]

Presupongo la correspondencia allí elaborada entre *arithmos* y *logos* y creo poder ir entretanto un paso más adelante, concretamente en la dirección en la que Heidegger buscó el comienzo en el que la *aletheia* misma aún fue experimentada sin desvíos como desocultamiento y ocultamiento. Él no lo encontró, a fin de cuentas, ni siquiera en los primeros grandes pensadores de Jonia. A mí me parece que podría haber encontrado algo más en Platón, sobre todo en el *Sofista*. Sólo hay que sacar la consecuencia del análisis del no ser que se lleva a cabo en él. En este diálogo se muestra que el «no esto» (μὴ ὄν) es un *eidos* propio, el *eidos* del «esto no», del *heteron*. Lo mismo que su contrapartida positiva, la identidad del «esto», el «esto no» es constitutivo para el pensamiento, igual que las vocales para el lenguaje. Aquí resulta finalmente claro dónde tiene que encallar el diálogo con Teeteto, a saber, ante la pregunta de cómo puede ser realmente posible el *pseudos*, el error, lo erróneo de lo pensado y lo dicho. La nueva conclusión es que el «no esto» siempre está en juego cuando algo «no es esto sino aquello». Este paso más allá de Parménides constituye un avance importante en la comprensión del *logos*.

Ahora bien, la tarea propiamente dicha del *Sofista* era definir al sofista y distinguirlo del verdadero dialéctico, del filósofo. Esta fue la verdadera tarea para la vida que Platón se había propuesto después de la tragedia de Sócrates. En el *Sofista*, con la elaboración del sentido positivo de ἐμὴ ὄνα como «no esto», aún no se ha logrado en absoluto esta distinción. Al nivel de las distinciones conceptuales, la relación entre filósofo y sofista no encuentra solución alguna en todo el diálogo. Para

15. Publicado por primera vez en el Verhandlungsbericht «Idee und Zahl» en el marco de la Heidelberger Akademie der Wissenschaften; ahora en *Gesammelte Werke*, vol. 6, número 8.

ello hace falta dirigir la mirada a ese hombre que quiere ser un tal sabelotodo, un «sofista». Su saber no es un opinar equivocado. No confunde unas cosas con otras. En este sentido su discurso no es erróneo. Al contrario, es correcto. Aparenta un saber, pero es un saber de pura apariencia. Es «nada». Esto no significa ni mucho menos que lo que se quiere significar y lo que se dice sea «no esto», sino que no se dice nada en absoluto. Aquí retorna en todo su radicalismo lo indecible e impensable del «nada» eleata. No es un «algo» sobre el que se pueda decir algo. Y sin embargo «es» «nada», como también el ser no es un ente y sin embargo «es» en tanto «ser».

La distinción entre el sofista y el filósofo aparece así como la radicalización de la distinción entre lo verdadero y lo falso en la que, para cualquiera, consiste la esencia del conocimiento. Mas con esta radicalización se radicaliza el concepto mismo de *aletheia*. El distinguir entre lo verdadero y lo falso constituye sin duda lo esencial del dialéctico, y el diálogo de Platón muestra cómo, en la distinción, la mismidad y la diferencia quedan indisolublemente entrelazadas entre sí. Con la referencia a algo que en cada caso es esto y no otra cosa, todas las otras referencias quedan necesariamente ensombrecidas. En este sentido, en la distinción que dice «no esto» ya hay tanto un ocultar como un desocultar. Sin duda, esta «flexión bidireccional» [*Gegenwendigkeit*] no se piensa como tal, pero se efectúa en la realización de la distinción. El paso decisivo consiste ahora en que la distinción entre el filósofo y el sofista es aún menos posible por medio de una distinción entre el decir lo verdadero y el decir algo erróneo. En la distinción entre el dialéctico y el sofista no se dice que algo sea lo verdadero, y que sólo esto lo sea. La *aletheia* se muestra más bien en todo el movimiento de flexión bidireccional del desocultamiento y el ocultamiento que se experimenta como ser y apariencia. Ciertamente, Platón no eleva esta experiencia en ninguna parte al nivel de un concepto, ni en el *Sofista* ni en el *Parménides* o en la *Carta séptima*. Sin embargo, me parece que la experiencia que se describe allí en todas partes responde en su «ejecución» misma a la búsqueda de Heidegger de cómo pensar la *aletheia*.

También en este punto Platón va más allá del viejo Parménides. Es decir, la renovación de la pregunta de Parménides por parte de Platón no sólo da el paso más allá de aquél que lo lleva al *logos* y al ser de lo ente, como supone Heidegger. También da un paso atrás, al «ser» que no «es» nada, que no es un ente y que sin embargo distingue al filósofo del sofista.

El diálogo socrático-platónico está completamente atravesado por la ejecución de esta distinción. Por eso, en el fondo no tenemos que

preguntar: ¿cómo obtenemos lo que en este modo es uno y lo que en aquel modo es múltiple? ¿Cómo lo encontramos? La respuesta de Platón es el diálogo pensante y, dentro de él, el método llamado *dihairesis* o *divisio*.

Un ejemplo: cuando Sócrates conversa con su discípulo Fedro sobre la esencia del amor, del Eros, después de que éste le leyera con gran entusiasmo un discurso lleno de arte del famoso orador Lisias, Sócrates intenta hacer comprender al joven que la manera en que este discurso de Lisias describe el Eros como locura de amor revela una miserable racionabilidad de comerciante.[16] Desde la perspectiva de semejante racionabilidad, el milagro del amor puede mostrarse como una sobreexcitación enfermiza, como un estar fuera de sí irrazonable. Pero ¿acaso no hay otras formas de estar fuera de sí? Es indiscutible que el amor es una forma de estar fuera de sí. Pero no todo estar fuera de sí es por esto una locura irrazonable. Tal vez hay también un estar fuera de sí que eleva a uno como si tuviera alas, que muestra a uno todo el mundo bajo una nueva luz. Esto es lo que ocurre siempre, cuando en la mirada del amante, en el encantamiento del hechizo del amor, alguien ve resplandecer el todo del ser bajo una luz nueva y clara. Por tanto, después de todo, no sólo hay una locura mala, sino también una buena. Así se ejercita el método de la *dihairesis*.

¿Es en primer lugar un *collegium logicum*? Pues bien, sobre todo es un ejemplo muy plástico de la manera socrática o platónica de conducir el alma. Lo que se hace aquí es dar a entender al joven que aún no sabe nada en absoluto del verdadero Eros. Si en el discurso de Lisias un pretendiente algo pegajoso advierte de la presunta locura del Eros para seducir al joven, sólo lo puede impresionar mientras éste aún no tiene noción alguna del Eros verdadero. Después del diálogo con Sócrates, Fedro ya no será así. ¿Qué ocurre aquí? En una palabra, se trata de un caso de anamnesis. Lo que se consiguió con el juego conceptual en el primer jugueteo del diálogo aún no era pensar y recordar. Pero lo que se da después del arte socrático del diálogo es un caso logrado de anamnesis. Por esto, la mítica retractación que Sócrates añade en el *Fedro* a su primer jugueteo dialéctico es como una revelación. Sócrates se destapa literalmente la cabeza que mantenía cubierta durante el falso juego del diálogo.[17] Ahora se producirá una anamnesis lograda. También se trata de una anamnesis lograda cuando Platón, en el *Sofista*, después de un diálogo lleno de arte

16. *Fedro*, 242 d ss.
17. *Fedro*, 237 a y 243 a.

y refinamiento, añade una definición ridícula en su interminable extensión de definiciones del sofista, dejando claro así lo que el filósofo no es, y también lo que es.[18]

La anamnesis no es otra cosa que esto. El recordar es así. Algo le viene a uno: «¡Ah, sí!, esto es». Cuando Platón introdujo la doctrina de la anamnesis en su obra literaria, la describió en el diálogo de Sócrates con el muchacho, en el que éste aprende que el cuadrado sobre la diagonal representa el doble del cuadrado dado. Los profanos entienden esta descripción del *Menón*[19] en el sentido de que este conocimiento, por ser mero «recuerdo», es un logro solamente del muchacho. Esto es un error. También aquí Sócrates actúa como maestro. Al mostrar al muchacho los errores decisivos que cometió en su intento de respuesta le conduce al camino correcto. Es gracias a un diálogo que el muchacho al final reconoce: «¡Ah, sí!, esto es». Él mismo lo ve. Al final tiene ante los ojos con plena evidencia que la duplicación del lado daba cuatro veces más y que la mitad del lado, a su vez, no daba el cuadrado correcto. Así, la cuadratura de la diagonal le muestra la irracionalidad de la raíz de dos ($\sqrt{2}$), como diríamos en términos algebraicos.

Pienso que el modelo platónico debería indicarnos cómo podemos llegar a un pensamiento articulado que retiene la herencia de la metafísica en la medida en que nos resulta fructífera, es decir, en tanto no subvalora nada que nos permita comprender algo. Esto implica, ciertamente, que no podemos dar el paso a la metafísica en el sentido de aquel giro aristotélico a la física y a la ontología meta-física. Tal vez sea cierto que el retorno de Heidegger a los griegos mostrara de manera incontestable la unidad interior de la experiencia griega y moderna del mundo y la ciencia y que así describiera el camino del comienzo del pensamiento griego hasta la física aristotélica, desde la cual el camino conduce a la filosofía como conjunto de la ciencia y finalmente a la ciencia moderna, que en el fondo disputa a la filosofía su misión abarcadora y el sentido de su preguntar. Pero ¿se ve correctamente a Platón si sólo se le entiende como precursor de la metafísica? ¿Realmente fue pervertido por el malo de Sócrates?

Sería preferible no llamar metafísica a la dialéctica platónica, sino, por si acaso, meta-matemática. Finalmente, son experiencias de orden las que primero destacan en el pensamiento matemático y que junto con todas

18. *Sofista*, 264 d ss.
19. *Menón*, 82 b-85 b.

las demás experiencias de lo humano y del ser constituyen el conjunto de la experiencia del mundo en el que tenemos que orientarnos. Esto no quiere decir que podemos calcular todas y cada una de las cosas. Pero tampoco quiere decir que no debemos seguir, allí donde lo podemos, el paso que impone nuestra ciencia moderna. La ciencia moderna es ciencia en un sentido diferente e incomparable y está ubicada en su propio terreno, el de la experiencia constructivamente proyectiva. La física y la metafísica teleológicas, contra las que se ha definido a sí misma, no pueden querer imponerse frente a ella. Más bien hemos aprendido a ver, y también con la pregunta renovada por Heidegger acerca de lo que realmente es metafísica, que hay una unidad más profunda que domina la historia de la experiencia occidental del mundo desde sus primeros comienzos y que la prehistoria de la moderna y europea civilización mundial tecnológica no debe buscarse en impulsos enterrados de la ilustración griega, por ejemplo, en el gran desconocido que es Demócrito,[20] y por tanto en una eliminación de toda la metafísica, sino que esa experiencia ya está en obra en estos mismos comienzos.

Cuando Heidegger vio que la respuesta platónica y aristotélica a la pregunta socrática desembocaría finalmente en el callejón sin salida de nuestro esclarecimiento del mundo, se remontó cada vez más atrás para intentar preguntar acerca de un comienzo que se iba alejando más y más. ¿Qué podemos hacer por nuestra parte sino preguntar igualmente hasta allí donde nos surge algo? Así lo hace cualquiera que cree no estar en el camino correcto. Se vuelve al comienzo, donde aún sabe que se está en el buen camino. Y entonces, tal vez, en lugar del falso, se encuentra el camino correcto. En nuestra situación del mundo, ciertamente, no es tan fácil como eso de que simplemente habríamos ido por el camino equivocado y que sabríamos uno que es correcto por el que de hecho habríamos querido ir. Sin embargo, conocemos culturas superiores que no fueron por el camino de los griegos hacia la demostración matemática de la lógica y por el de la filosofía que lo continuaba y que llevaba a la metafísica y a la ciencia moderna. Esas otras culturas no distinguieron tanto como nosotros entre filosofía y religión, entre poesía y ciencia. Por eso nos arriesgamos a preguntar si tal vez hemos descuidado algo en nuestro camino. ¿Hemos descuidado algo en nuestro pensamiento? El camino que lleva de

20. Véase mi trabajo «Antike Atomtheorie», ahora en *Gesammelte Werke*, vol. 5, págs. 263-279, y mi conferencia de Leiden «Acerca del comienzo del pensar», más arriba págs. 231-251

la matemática y lógica griegas por la metafísica a la ciencia moderna que se ha convertido en nuestro destino ¿no nos pone tal vez ante nuevas tareas del pensamiento? ¿Lo haría de tal manera que precisamente lo no previamente pensable, lo no dominable, lo incalculable que siempre nos ha acompañado en nuestros caminos sería mejor pensable por nosotros? ¿Deberíamos aprender tal vez a pensar más en el pasado? Esto no tiene que significar remontarse al primer comienzo o volver a un comienzo del todo diferente. Pero ¿podemos ver a Platón sólo como transición a la metafísica y no tal vez como el verdadero garante de la unidad innegable entre conocimiento y tradición de sabiduría religiosa y poética? Si esto último fuera cierto, siempre podríamos continuar aprendiendo de Platón. Incluso si vemos y reconocemos que también Platón ya estaba en camino al concepto, a la lógica y la ciencia que la historia universal recorrió con nosotros, deberíamos seguirle en el punto de que él no esperaba todo de este camino en concreto. Esto no significa una renuncia al querer saber, pero sí la conciencia de que este camino no lleva a todo y que sigue quedando una tarea del pensamiento a la que no debemos sustraernos. Todos conocemos los límites de este camino en sí mismo ilimitado de la ciencia y la investigación, porque a todos nos mueve una intuición de lo bello y de lo divino.

19. UN CAMINO DE MARTIN HEIDEGGER

Lo que debo hacer al conmemorar el décimo aniversario de la muerte de Martin Heidegger me parece claramente trazado de antemano por las circunstancias. En este sentido, la elección de mi tema no era en modo alguno arbitraria. Lo que debemos imponernos una vez más y ahora más que nunca, dado que se han ampliado enormemente nuestras posibilidades con la nueva edición, es acercar las generaciones más jóvenes al conjunto de los caminos de pensar de Martin Heidegger. Se pueden criticar muchas cosas, y yo sería el último –al fin y al cabo soy filólogo clásico– en no darme cuenta de cuántos fallos se esconden en una edición así. Pero con todo fue la decisión, según creo, muy sabia de Martin Heidegger el hacer rápidamente accesibles a la generación actual sus contribuciones a la filosofía y especialmente sus clases. Así, debo decir que si la edición llega a ser tan mala como la de las obras de Hegel hecha por los amigos tras su muerte, entonces será excelente. De hecho, la fama mundial de Hegel no se produjo por su *Fenomenología* o su *Lógica*, sino gracias a la publicación de sus clases. Algo parecido podría ocurrir quizás alguna vez con Heidegger, y en todo caso deberíamos ser conscientes de que esto constituye una auténtica tarea para nosotros. En las últimas décadas hemos atravesado un tiempo peculiar de latencia o de carencia, que por cierto no sólo ensombreció a un pensador como Martin Heidegger. Un poeta como Rainer Maria Rilke, tal vez mejor conocido en todo el mundo que en Alemania, tuvo la misma suerte, o incluso un poeta como Friedrich Hölderlin, que sin duda siempre tendrá como segura una gran fidelidad de los suabos, pero que llenaba los ánimos de la juventud alemana en un grado muy diferente hace treinta, cuarenta, cincuenta o sesenta años. La luz de la vida pública que todo lo desoculta tiene también sus efectos de ocultación.

En el contexto de este peculiar movimiento de desencantamiento –¿o cómo he de llamarlo?– que consiste en el intento de entregarse por com-

pleto al espíritu de la tecnología que llena nuestro tiempo y el pasado reciente, el volver a pensar el camino del pensamiento de Martin Heidegger constituye en efecto una misión. Nos está impuesta a todos, en todas las generaciones, y alguna vez tendrán que ser precisamente los más jóvenes los que habrán de continuar esta misión, llevando su obra a un estado de algo vivo, de algo que poseemos. En mi opinión, la situación actual es nueva. Un pensador como Heidegger encuentra una resonancia siempre nueva en la cambiante conciencia del tiempo, y a ello contribuye especialmente la publicación de cosas nuevas aún desconocidas de él. Estoy pensando sobre todo en dos circunstancias. Una es la publicación del volumen 61 de las Obras Completas, realizada por Walter Bröcker y Käte Oltmann-Bröcker. Estoy muy agradecido a Hermann Heidegger y a los otros responsables por haber resuelto tan rápidamente la decisión de si había que publicar las lecciones previas a la época de Marburgo, que Martin Heidegger había dejado abierta. Hay que tener el valor de reconocer que incluso un gran hombre pueda subestimar su propia influencia y sobre todo la prometedora riqueza de sus comienzos. Este volumen 61 representa para mí el primer encuentro con este texto y significa una tarea con la que aún no he terminado en absoluto. El texto representa el primer puente entre el Heidegger en formación y su obra. Él mismo aún no hubiera contado a este texto como parte de sus obras. Está claro que no lo hizo porque creía que sólo en Marburgo había encontrado la dirección definitiva del camino de su pensamiento. Debo confesar que me sentí directamente como un enano cuando, hace un año, leí por primera vez este curso que impartió a los treinta y cuatro años y después de haberlo meditado nuevamente. Incluso puedo imaginar que Martin Heidegger mismo hubiera encontrado algunas cosas nuevas en este escrito de juventud si hubiera podido leerlo con los ojos de alguien diferente de él. Es uno de los grandes misterios de la vida humana el que siempre haya que elegir y que en la elección siempre hay que renunciar a algo. Si se quiere avanzar de alguna manera, no se puede ir por todos los caminos que se le muestran a uno. También Heidegger tuvo que elegir cuando quiso avanzar.

La segunda circunstancia es el hecho de que la gran edición incluye las clases de la época después de Marburgo, a las que yo ya no asistí personalmente y que así hacen aparecer a una luz más clara que antes el camino hacia su obra tardía.

Quisiera decir algunas palabras sobre mi propio acceso, en cierto modo hermenéutico. Probablemente soy el más antiguo de sus alumnos que aún puede dar testimonio de él, y esto es un compromiso en cuanto que puedo hablar desde mi propia experiencia vital de cosas que en el

fondo todo el mundo quisiera saber. Estoy más vinculado que cualquier otro con la situación espiritual en la que Heidegger se introdujo en el filosofar, porque tengo la buena o mala suerte de ser bastante más viejo.

¿Cómo era esta situación? Siendo un hombre joven, hacía poco que había acabado mi doctorado con Natorp en la orientación de la escuela de Marburgo, cuando experimenté el encuentro decisivo con Martin Heidegger. Durante todo el tiempo de mis estudios con Paul Natorp y Nicolai Hartmann me había acompañado el sentimiento de una carencia, un sentimiento que seguramente tenía su última causa sólo en mi naturaleza y en las experiencias de mi formación espiritual y que tuvo la consecuencia de que, cuando encontré a Heidegger, sentí algo así como una confirmación. De repente sabía que esto era lo que había echado de menos y que había buscado, a saber, que el pensamiento filosófico no debía considerar la historia y la historicidad de nuestra existencia como una limitación, sino que tenía que elevar nuestro impulso vital más íntimo al pensamiento. En otra ocasión, en un encuentro posterior con Heidegger, experimenté una confirmación parecida. En 1936, cuando ya me había separado de él y era docente en Marburgo, viajé a Francfort para asistir a las tres conferencias sobre arte: ésta fue la segunda confirmación. Porque desde mi juventud había sido una convicción principal el medir desde la esencia del arte el valor o la falta de valor del pensamiento filosófico.

Sólo esto sobre la experiencia de la que debo partir cuando intento describir la situación de los comienzos de Heidegger. El neokantianismo, que en aquellos años dominaba el panorama académico en Alemania, se caracterizaba por su posición ahistórica y la reducción de la experiencia histórica impuesta por la teoría del conocimiento. La primera era la de Marburgo, la segunda la del sudoeste de Alemania. Hay que ver al joven Heidegger y especialmente también al Heidegger del curso de 1921-1922 bajo la luz de esta situación. Para ilustrar cómo Heidegger vio esta situación, quisiera citar el lema del volumen que editó Bröcker. Es una frase de los *Ejercicios para el cristianismo* de Kierkegaard, que Heidegger mismo escogió para el libro planificado. El título dice: «Lema y al mismo tiempo indicación agradecida de la fuente». Luego sigue el texto: «Toda la filosofía moderna se basa tanto ética como cristianamente en una frivolidad. El discurso sobre el desesperarse y el enojarse, en lugar de intimidar y llamar al orden, ha atraído e invitado a la gente a presumir de su dudar y de haber dudado. La otra filosofía flota como algo abstracto en la indeterminación de lo metafísico». Esta cita fue la que Heidegger mismo consideró como orientación de todos sus esfuerzos. Vemos en ella

dos metas: la mirada a la inquietud religiosa y ética desde la que Kierkegaard formuló su propia situación frente al idealismo especulativo y la fundamentación cartesiana de éste en la duda universal y en el ideal metodológico de la certeza; y por el otro lado vemos –como si se hubiera dicho acerca del presente– que la «otra filosofía» flotaba en aquel tiempo en la indeterminación abstracta de lo metafísico.

Si intentamos poner en claro cuáles fueron los primeros estímulos del Heidegger de entonces, este agradecimiento a Kierkegaard se inserta de manera consecuente en el camino en el que Heidegger se encontraba entonces y que siguió manteniéndose como aquel camino que él recorrió hasta el final de su vida y pensamiento. Al final de su tesis de habilitación se encuentra la frase: «Se trata de lo siguiente: el espíritu vivo es, como tal, espíritu histórico por su esencia». Esto suena como una adhesión a Hegel y como una cita de Dilthey.

Pues bien, en lo referente a Dilthey sabemos ahora lo que yo sabía desde hace tiempo. Uno se equivoca si a partir de la cita en *Ser y tiempo* quiere concluir que Dilthey haya tenido una influencia especial en el desarrollo del pensamiento heideggeriano a mediados de los años veinte. Situarla en este momento significa llegar demasiado tarde. La valoración comprensiva de la obra de Dilthey que encontramos en *Ser y tiempo* deja esto por encima de cualquier duda. No fue la importante Introducción de Misch, muy alabada por Heidegger, al quinto volumen de las obras de Dilthey, que no apareció antes de 1924, y con el que la edición completa se acababa a su término. Ni tampoco fue el momento, que a su manera hizo época, en que se publicó la correspondencia entre el conde Yorck de Wartenburg y su amigo Wilhelm Dilthey (1923) que ubicó a Dilthey en el punto de mira de Heidegger. Este momento lo viví desde muy cerca en casa de Heidegger, cuando fui huésped en su cabaña, en las tempestuosas semanas de la inflación en otoño de 1923. En aquel momento se vio muy claramente cómo Heidegger descubrió en estas cartas con una profunda satisfacción interior y casi con malicia la superioridad del conde Yorck frente al famoso erudito Dilthey. La condición previa para percibir esto era una familiaridad detallada con la producción tardía de Wilhelm Dilthey, que Heidegger, aparentemente, tenía. En efecto, él mismo me contó lo molesto que le había resultado llevar a casa los pesados volúmenes de las publicaciones de la Academia de Berlín, en los que se encontraban los trabajos tardíos de Dilthey, y el tener que devolverlos cuando, en la biblioteca universitaria de Friburgo alguien había solicitado, no los tratados de Dilthey, sino cualquier otra cosa que también se encontraba en esos voluminosos tomos de la Academia de Berlín. Esto debió de ocurrir en el tiempo

antes de 1920. La superioridad del conde Yorck, que Heidegger observó en 1923 en su lectura de la correspondencia, era algo que Dilthey mismo aparentemente también experimentó, y esto le honra realmente. Podemos leer ahora en el volumen 8 unos apuntes que Dilthey anotó después de una conversación nocturna con el conde Yorck. Probablemente fuera el último encuentro entre los dos amigos. Dilthey siente allí la superioridad de su amigo, el conde, con tanta intensidad que se ve a sí mismo como muy insignificante. Naturalmente, no era una superioridad en sentido académico, sino «existencial». Aquí había un auténtico luterano. Al parecer, el conde había confesado a su amigo Dilthey que padecía una enfermedad mortal. La serenidad y firmeza con la que Yorck, en plena energía vital y espiritual, preveía su fin, un fin relativamente temprano, conmovió a Dilthey profundamente. También Heidegger reconoció en el conde al auténtico luterano en su actitud autóctona y su adhesión a un ámbito de vida que le había sido dado. Quien pensaba así desde su destino histórico podía remitir a sus límites la ilusión de una nueva fundamentación de las ciencias del espíritu o de la filosofía desde la teoría del conocimiento. Ahora bien, esto no cambia el hecho de que la rica y estimulante obra de Dilthey, pese a sus debilidades conceptuales, se convirtiera en una importante ayuda para el joven Heidegger frente a la concepción sistemática neokantiana, como confiesa en *Ser y tiempo*. A partir de Dilthey, Heidegger pudo justificar sus dudas acerca de la reducción trascendental y del yo trascendental de las *Ideas* de Husserl en el sentido de su propio giro fenomenológico-hermenéutico. Así, por un lado, resulta claro lo que Dilthey significaba filosóficamente para él en aquel tiempo como mediador entre Hegel y la escuela historicista y, por otro lado, los estímulos de los que habla Kierkegaard con tanta severidad e intensidad en la cita tomada como lema, que señalan la distancia crítica que Heidegger buscaba con respecto a Hegel, Dilthey y Husserl.

La primera lección de Heidegger a la que había asistido en Friburgo estaba anunciada, muy significativamente, como «Ontología», pero llevaba el subtítulo de «Hermenéutica de la facticidad». Lo que de hecho era esta hermenéutica de la facticidad se puede intuir desde el lema de Kierkegaard que acabo de mencionar. Seguramente iba aún más allá de lo que Heidegger mismo había entendido como la misión de la fenomenología que llegó a ser su modelo no sólo desde Husserl, sino también desde Aristóteles. Esto no quiere decir que la influencia de Husserl, el fundador de la fenomenología, o la de Aristóteles –un Aristóteles muy diferente del que había conocido en sus estudios anteriores de teología– no haya sido de una importancia enorme. Heidegger aprendió de ambos, pero es evi-

dente que no sólo asimiló ciertas cosas, sino que trató de seguir al mismo tiempo su misión más personal. Éstas son, ciertamente, las influencias auténticas, de las que vale la pena ocuparse, cuando alguien, en el encuentro con el otro, se ve obligado a encontrarse a sí mismo. Así ocurrió sin duda con Heidegger, por ejemplo, cuando los análisis del tiempo de Husserl, pero también su nuevo encuentro con Aristóteles, le condujeron al camino de su propio pensar.

Hermenéutica de la facticidad: para cualquiera que tenga oído para la lengua alemana –y el que no tiene palabras en el oído, tampoco conoce los conceptos a los que apuntan–, la palabra «facticidad» no resulta del todo comprensible. Es indudable que el concepto «facticidad» se formó en la disputa en torno a la creencia en la Pascua de Resurrección. Así, la palabra «facticidad» se encuentra, por ejemplo, en Rothe y otros teólogos de la generación hegeliana y posthegeliana. Si Heidegger empleaba la palabra, lo hacía evidentemente en una acuñación del todo diferente, que, en aquel tiempo, el concepto de vida y de no cuestionabilidad de la vida habían dado a esta palabra. Pues facticidad quiere decir el facto en su ser-facto, o sea justamente aquello detrás de lo cual uno no puede remontarse. También en Dilthey (ya en el volumen 19 de la nueva edición) se encuentra la caracterización de la vida como facto detrás del cual uno no puede remontarse. Y sin duda era parecido en Bergson, Nietzsche y Natorp.

¿Qué significa, entonces, el nuevo programa de una «hermenéutica de la facticidad»? La interpretación, ya que ésta es la tarea de la hermenéutica, al parecer, aquí no se encamina a algo que de este modo se convertiría en objeto. Por tanto, hermenéutica de la facticidad es un *genitivus subjectivus*. La facticidad se pone, ella misma, en la interpretación. La facticidad que se interpreta a sí misma, no junta a sí misma conceptos que la interpretarían, sino que es un modo del hablar conceptual, que quiere asir su origen y con él su propio aliento vital cuando se lo traslada a la forma de una proposición teórica. En la lección en cuestión encontramos una frase que dice: «Vida = ser-ahí, ser en y por medio de la vida». Si pensamos a fondo esta frase, tenemos ante nosotros el conjunto de todo el camino del pensar heideggeriano. En efecto, hay cosas asombrosas en este texto temprano. En él se lee que la vida es cuidar [*sorgen*], que va hacia el mundo en su propia movilidad, obedeciendo en ello a una estructura propia de caducidad [*Verfallsstruktur*] (la palabra *Verfall* [decadencia, caducidad] aún no aparece ahí en esta terminología; en lugar de ella se llama *Ruinanz* [ruina]) y que así la vida se cierra frente a sí misma. Todo esto ya suena muy parecido a la analítica trascendental en *Ser y tiempo*. La vida es inclinación, propensión, eliminación de la distancia que tiene respecto a

lo que cuida, y así se cierra frente a sí misma, para que no se le aparezca a sí misma. En la facticidad del cuidado, eliminación de la distancia, e incluso en la «brumosidad» de la vida, se plantea al parecer la tarea de darse cuenta de la ejecución mental misma del «ser-ahí».

Evoco estos puntos de partida, familiares de *Ser y tiempo*, que encontramos ya aquí en 1921, para plantear la cuestión que quedó casi dogmáticamente consagrada, especialmente debido al meritorio libro de Richardson y su diferenciación de Heidegger I y Heidegger II. ¿Quién es el Heidegger antes del viraje y quién el Heidegger después del viraje? En las propias palabras de Heidegger se puede precisar esto tal vez de la mejor manera por medio de su interpretación de la «diferencia ontológica». Recuerdo una escena en Marburgo de 1924. Con mi compañero de estudios Gerhard Krüger acompañé a Heidegger a casa después de la clase. Tenía que ser aún en el primer año en Marburgo, porque el camino nos llevaba todavía a través del sur de la ciudad a la Schwanenalle, o sea, no a su casa posterior. Preguntamos a Heidegger qué era realmente eso de la «diferencia ontológica» porque aún no habíamos comprendido del todo cómo se podía llegar a hacer esta diferencia. En aquel momento, en 1924, Heidegger contestó: «Pero, no somos nosotros los que hacemos esta diferencia. No hablamos de esto. La diferencia es aquello en lo que entramos».

Así, en la conversación en 1924, el «viraje» ya estaba presente. También lo estaba, estoy convencido, ya en la primera afirmación que escuché de Heidegger en mi vida. Un joven estudiante, que había vuelto de Friburgo a Marburgo, contó con gran entusiasmo que un joven profesor había dicho desde su tarima: «mundea» [*«es weltet»*]. También esto fue el viraje antes del viraje. En este enunciado aparece ningún yo, ningún sujeto ni conciencia. Más bien expresa una estructura básica del ser que experimentamos, y concretamente de manera que el mundo se abre como la semilla. Por eso hay que preguntarse: ¿Acaso la propensión a la caducidad de la vida cuidadora no es en sí misma, como experiencia básica de la facticidad, algo como un volverse la espalda a sí misma? En todo caso, Heidegger dice ya aquí que la vida fáctica, entendida como el vivir en el mundo, de hecho no ejecuta ella misma este movimiento. Sólo desde el emerger en el mundo se puede encontrar, en general, el emerger del mundo, el acontecimiento del «ahí»; aunque, por hablar en las palabras de esta lección, como «reflejo» [*reluzent*] de la caída que se acerca a él mismo. Esto significa una intensificación de la caída de tal manera que el mundo se realiza en esta caída misma en la dirección contraria a ésta. Así está escrito en la página 154 del volumen 64.

A partir de estas indicaciones puede resultar claro por qué Heidegger dice posteriormente: «Como diferencia ontológica el ser se encuentra en tanto pensamiento intuitivo». Así se expresa Heidegger en los años treinta. Sin duda, no deberíamos repetir esto, pero sabemos a qué se refiere: si planteamos la pregunta por el ser y si lo que nos importa es comprender el ser, entonces debemos pensar el «ser» en primer lugar diferenciándolo de «lo ente». La pregunta por el ser sólo se puede describir a partir de esta diferenciación. Sólo muy tarde Heidegger se atrevió distanciarse decididamente de lo que él llamó el «lenguaje de la metafísica», y entonces habló del «acontecimiento» del «ser» [*Seyn*] y dijo de él que no era el ser de lo ente. Cuando yo decía algo sobre el Heidegger tardío, siempre subrayaba: el viraje fue para Heidegger un seguir caminando. Creía poder remitirme en esto al sentido alamano de viraje [*Kehre*]. Cuando se sube a un alto, el camino hace un viraje. No sé en qué medida este significado de «viraje» estaba realmente en un primer plano para Heidegger. Tal vez esto tampoco importe tanto. ¿Se pueden encontrar realmente caminos transitables en el propio pensamiento? Heidegger hubiera sido el último en describir sus caminos como caminos que siempre llevaban a una meta. Ahora bien, en los apuntes que entretanto he podido leer gracias a la amabilidad de Hermann Heidegger, en las «Contribuciones a la filosofía», se encuentra que Heidegger mismo relacionaba con el concepto de viraje unas analogías estructurales muy diversas, incluido el círculo hermenéutico y todas las formas de circularidad. Por eso me parece que mi tendencia básica era correcta: uno se mueve hacia delante aunque en realidad da la vuelta, se encuentra en un círculo, se mueve en un círculo en el que siempre se retorna a uno mismo. Probablemente, la tendencia al «atrás» es el esquema auténtico a partir del cual Heidegger comenzó a hablar del «viraje».

Ahora bien, ¿qué es el pensamiento representador [*vorstellend*]? ¿Es el pensamiento jamás algo diferente del poner algo delante nuestro? ¿Podemos ver jamás de otra manera el *deloun* del que habla Aristóteles en el famoso pasaje de la «Política» como del logro del lenguaje? ¿Acaso no crea presencia, que súbitamente está aquí, tan cerca y presente que se puede asir? ¿Habría, en general, otro modo de pensar? Creo que en este sentido ciertamente no. Sin embargo, puede haber otro modo de pensar que aquel en el que *algo* es pensado y comprendido como presente. Me parece necesario darse cuenta de que se trata del hecho de que con esta capacidad primaria humana de crear presencia con el pensar y el hablar se ha relacionado un determinado modo de pensar, el pensar lo ente en tanto ente, y, en efecto, así vio Heidegger el comienzo griego. Vio que en ello se encuentra un pro-ducir [*her-stellen*, literalmente «poner aquí»]. Lo com-

prendí sólo mucho más tarde. Recuerdo que en una ocasión me opuse a Heidegger, y como filólogo, dentro de ciertos límites, tenía razón. (Además, así se piensa siempre.) Objeté que, en realidad, sólo fue en un momento determinado del pensamiento en griego que *poiesis* llegó a destacarse efectivamente en contraposición con *physis* y *techne*. Heidegger me contestó: «Sí, ¡pero la *Poiesis* con mayúscula!» Ahora, a partir de sus lecciones posteriores y las *Beiträge* [Contribuciones], comprendo mejor que con esto quería decir que en las palabras conceptuales, en las que, por decirlo así, el pensamiento se ha cristalizado, se han consolidado las experiencias del producir. Esto también ocurre, por ejemplo, con *logos*, el reunir y colectar, o con *hypokeimenon*, aquello a lo que se puede sobreponer algo. Estos conceptos básicos recibieron después, en el *logos apophantikos*, en la proposición y la lógica, su agudización más extrema fundando toda una posición del pensamiento ante el mundo, que se convertiría en el destino histórico de Occidente.[1]

No me parece una afirmación exagerada decir que aquí encontramos el camino del destino de la civilización occidental en cierto modo pretrazado. En mi opinión, Heidegger se distinguió en efecto dentro de la gran serie de pensadores que determinaron y atravesaron nuestro destino humano del pensar en Occidente por haber reconocido estos primeros comienzos sin nivelar estos comienzos griegos a la manera neokantiana inmediatamente con Kant y la filosofía trascendental, como Natorp, quien hizo de Platón un kantiano antes de Kant, o como Hegel, quien creía encontrar cumplido el espíritu de la historia en el absoluto ser presente a sí mismo del *nous*. Heidegger vio que, precisamente con los pasos decisivos de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles, Occidente adquirió su predestinación, que incluso forzó al mensaje del cristianismo a entrar en la línea de una lógica escolástica. El lenguaje de la lógica conceptual fue lo que produjo nuestro Occidente. Hoy, cuando el mundo comienza a acercarse a una unidad global, vemos, en el caso de que nos sea permitido, cómo se abren otros horizontes de la pregunta por el ser y de la interpretación de esta experiencia, cómo se conectan otros horizontes del pensamiento con los nuestros. En la conversación con el japonés, Heidegger mismo señaló algo acerca de esto. Aquí habría que tener en cuenta cómo son los primeros caminos. Cuando el joven Heidegger buscó su camino de pensar el ser «dentro y a través de» la vida, ensayó muchos caminos dife-

1. Un análisis excelente de la *Poiesis* ofreció J. Taminiaux en su conferencia en Oxford, en abril de 1986.

rentes. En aquel tiempo, como era coherente, se fijó muy intensamente en el neoplatonismo. Dio clases sobre san Agustín, lecciones sobre Plotino al menos estaban anunciadas, y yo mismo vi con cuanto entusiasmo saludó en 1923 la publicación del *Opus tripartitum* del Maestro Eckhart. Así, también la línea del platonismo atraviesa los primeros caminos de Martin Heidegger, hasta que escogió su propio camino, o mejor dicho, hasta que su propio camino lo alejó de estos otros. Su obra tardía muestra que en este camino se hallaba Leibniz y Kant y que Schelling y Nietzsche tenían finalmente un papel muy importante. Mas, como la gran contrapartida de los propios caminos nuevos, había comenzado a surgir de nuevo el pensamiento de Hegel desde el neokantianismo en el que se había movido el joven Heidegger. Así resultó que la figura de Hegel se plantó ante él y sus intentos de delimitación en una forma llamativamente intensa del desafío y que siempre la tenía presente. En todos los caminos del Heidegger temprano estaba de manera patente la pregunta por la esencia de lo divino. Sin embargo, desde temprano, «esencia» [*Wesen*] no significaba aquí la *essentia* en el sentido conceptual escolástico, sino que tenía aquel sentido al que Heidegger dio vida en nuestra conciencia, según el cual la esencia [*Wesen*] es un ser-presente [*anwesen*] más allá de toda presencia limitadora.

Dentro de este alcance se puede describir, en mi opinión, al Heidegger I, el Heidegger previo al viraje en sus tendencias, y luego hay que ver qué importancia tuvo Nietzsche para él y, finalmente, qué desafío significó Nietzsche para él. Sin duda, el Nietzsche que había llegado a sus exigencias radicales, no el pensador de lo dionisiaco y lo apolíneo, sino el pensador de Dionisos, que aún contiene en sí mismo a Apolo, en el movimiento del crear y destruir hasta la autodisolución de todo conocimiento en la «voluntad de poder». Al mismo tiempo, empero, Heidegger fue tocado por un nuevo empuje del ser, como él mismo lo llamó, del cual siguió la asimilación de Hölderlin en su pensamiento y con ello el lema de otro comienzo. Sobre esto tendremos conocimientos más directos a través del estudio de las «Beiträge zur Philosophie», cuando estén publicadas. En ellas se encuentra la formulación del comienzo primero y del otro comienzo como motivo conductor. El manuscrito no es propiamente la esperada obra principal de Heidegger, como se cree. Es una anticipación, concebida en cierto momento, de la obra de vida planificada y nunca terminada, un esbozo de un programa inmenso, en el que se juntan por primera vez en un todo unificado de las propias publicaciones de Heidegger cosas tempranas y tardías, que sólo pudimos leer a partir de los años setenta, y cosas de su época temprana que sólo hemos podido leer

en los años ochenta. De esta manera, este manuscrito de los años 1936 a 1938 resulta muy valioso aunque se presenta del todo en un estadio de proyecto.

¿Qué pasa con este primero y segundo comienzo? Recuerdo muy claramente cómo Heidegger gustaba hablar en Marburgo de «lo ente en su totalidad» [*«das Seiende im Ganzen»*]. Parecido a la «diferencia ontológica», era una expresión rodeada casi de una presencia mística. El giro «lo ente en su totalidad» prohibía ya por su propia forma expresiva relacionar cualquier tipo de formulaciones conceptuales con esta pregunta por el ser. Al parecer, con esta fórmula de «lo ente en su totalidad», Heidegger trataba de evitar cualquier pensamiento de totalidad de lo absoluto y de un concepto general y abarcador del ser. En el giro «lo ente en su totalidad» probablemente también entraba en juego el ser-en, que luego encontró su significado peculiar en el ser-en-el-mundo. Sin duda fue de manera meditada que Heidegger no mantuviera la expresión habitual alemana *«auf der Welt sein»* [«estar sobre el mundo»]. Lo que quiso subrayar fue el ser-en, el hallarse, que contenía al mismo tiempo la imposibilidad de pensar el conjunto del ser como objeto. Parece que Heidegger quería describir con esta expresión el asombro del primer comienzo, tal como había sucedido en el pensamiento griego. Era lo ente en su totalidad lo que se mostraba como una isla que asomaba bajo la tenue luz matutina del Egeo, nada más que aparición, nada más que presencia.

Al lado del primer comienzo aparece ahora como gran tarea el otro comienzo. Se plantea en un tiempo en el que el camino de Occidente ha llevado desde el correcto decir a la certeza de sí mismo del saber y de la ciencia, de la *veritas* a la *certitudo*. Heidegger denominó «abandono del ser» y «olvido del ser» a la manera de pensar de la Edad Moderna, que se extendió en los últimos siglos, lo que representa una anticipación proyectiva del pensamiento de lo que nos anuncian las señales técnicas de nuestra época. ¿Cómo debemos aprender a volver a pensar el «ser» que hemos olvidado? Esto no puede querer decir, por cierto, que exista otro modo de pensar que ya no pondría algo ante nosotros como asible y corporal. Pero las expectativas con las que pensamos y las intenciones a partir de las que actuamos sí pueden ser diferentes de las que nos dominan ahora. Podemos dudar de si sólo podemos estar orientados a tomar posesión de lo ente en su ser, a captarlo. Heidegger nunca habló de otra cosa que de una «transición» en la que nos encontramos, es decir, en una tarea de preparación para otro modo de pensar. Desde luego, para que esto no sea sólo el recordar o la memoria de unos pocos, para que se convierta en un verdadero modo de pensar de todos, no podrá suceder otra vez por medio de un mero

«asombro» ante lo ente en su conjunto, sino, por medio de lo contrapuesto a éste, que es el aterrorizarse [*Entsetzen*]. Heidegger emplea aquí el *«Entsetzen»* nuevamente en el característico doble sentido. Como sabemos, su forma de proceder es dar a las palabras tanta elocuencia que se expresan a sí mismas y a su contrario. Así, en las *Beiträge* emplea la palabra «aterrorizarse» [*entsetzen*] no sólo en el sentido emocional en el que la conocemos generalmente, sino al mismo tiempo también en el sentido militar,[2] en el que se liberan los que sufren un asedio. El asedio que nos mantiene encerrados es el poder hacer y su fascinación. La liberación del asedio debe ser al mismo tiempo el quedar aterrado ante nuestra carrera suicida de la técnica: el quedar aterrado ante el olvido del ser. Tomando esto en serio, se podría dar el primer paso hacia una liberación de este asedio por el desenfrenado poder hacer.

Lo más plástico que he encontrado en el pensamiento de Heidegger es tal vez lo que dice sobre el *«Abgrund»* [abismo]. Esta palabra aparece ocasionalmente en los escritos más tardíos de Heidegger para captar más hondamente el carácter del fondo, del abismo y fondo subyacente. Creo que el carácter del *«Abgrund»* [abismo] se puede describir de manera muy sencilla. Quisiera volver a apelar a todos los que quieren hacerse cargo de la herencia de Heidegger: sin duda se puede y se debe intentar pensar por sí mismo a partir de una expresión heideggeriana como ésta, pero nunca se puede usar sus palabras como si fueran aquellas que ya habíamos pensado. Esto también ocurre con el *Abgrund* [abismo]. ¿Qué es un abismo? Parece claro que es algo que nunca se puede sondear hasta el final, o mejor, que sólo se puede sondear pero no alcanzar. Mas en esto se halla este otro sentido: el abismo es un fondo. Pero lo es de tal manera que siempre se aleja de uno hacia la profundidad, que sin embargo tiene un fondo. Cuando logramos ver más claro este movimiento interior del abismo, percibimos cómo se perfila el verdadero destino del pensar del Heidegger tardío. Siempre volvió a asomarse a este abismo tratando de llegar al fondo. En busca del otro comienzo, o mejor dicho, en preparación para un pensamiento que podría tener otro comienzo, trató de remontarse más atrás de la metafísica de Aristóteles y más atrás de Platón. En el pensamiento más temprano de los presocráticos creía llegar al fondo de la *aletheia*, al modo de pensar la *aletheia*. Lo que me convenció muy poco en

2. *Entsetzen*, formado del prefijo *ent-*, «des-», y *setzen*, «sentar», en este segundo sentido, tiene los significados de «desalojar», «desocupar» y «destituir», que se podrían reproducir aproximadamente a partir del artificio «des-asediar» (de «asedio»). [*N. d. T.*]

ello fue que, presuntamente, Platón habría velado este fondo con su doctrina de las ideas, porque habría pensado lo correcto en vez de la verdad. Posteriormente, Heidegger mismo revisó esto. Se dio cuenta de que no fue sólo Platón en su momento, sino que la misma experiencia originaria griega del ser se entendía así. En la búsqueda del otro comienzo, en la serie de Anaximandro, Parménides y Heráclito trató de hacer una llamada a favor de este otro comienzo, para admitir finalmente que este comienzo retrocedía tan constantemente como retrocede el fondo al sondear un abismo. Ésta fue la experiencia de Heidegger del remontarse al primer comienzo y de la búsqueda de otro comienzo, que se puede emprender únicamente por medio de este remontarse al primer comienzo. Parece que ésta es la enseñanza, o mejor, la visión que se abre aquí, o sea que no existe eso de que uno pudiera remontarse a un primer comienzo. Un tal remontarse es más bien una añadidura que se suma entre la búsqueda de otro comienzo y el primer comienzo. Al final se muestra claramente algo así como el lapso de tiempo en el que el destino temporal de Occidente se articula como en una única gran «época», como aquel estar destinado [*Schickung*] del «*seyn*» [Ser], sobre el que Heidegger nos da mucho por adivinar en sus ensayos tardíos.

Mas, no quisiera terminar sin poner de relieve aún dos cosas. Cuando la Universidad de Friburgo celebró su jubileo, Heidegger pronunció un discurso sobre «Identidad y diferencia» que llamó mucho la atención. Recuerdo que la noche anterior, cuando nos despedimos, me dijo: «Estoy intrigado por saber qué pasará mañana». Esto no quería decir –Heidegger no era así– que creía poder conseguir algún tipo de efecto multitudinario, que abriría el camino, por así decir, a un cambio de pensamiento general. Lo que de hecho quería decir fue algo que posteriormente me pregunté a menudo, más en la lectura que en la primera escucha. Me parece que el resultado es que, en este discurso, Heidegger trató de pensar de nuevo la esencia de la técnica. Esto significa que no la pensaba sólo como el abandono del ser, sino como la última presencia del ser. Creo que esto se desprende del hecho de que Heidegger habla allí del desafío recíproco entre ser humano y ser, lo que ve como el acontecimiento y luego sigue diciendo: «...entonces estaría libre el camino por el cual el ser humano podría experimentar el ser, el conjunto del moderno mundo de la técnica, de la naturaleza y la historia de manera más originaria». Si puedo intentar yo mismo hacer un juego de palabras, diría: si volvemos a colocar el armazón conductor [*Ge-stell*] allí donde sirve para encontrar la salida al cielo abierto, y no allí donde nos obstruye el camino al aire libre. Me parece que esto es posible dentro de la auténtica esencia de la técnica. Sería un cambio

de la manera de pensar, que no sólo es el postulado privado del profesor Martin Heidegger, sino que surge de una confrontación de la civilización global con su futuro. No quiero pronunciarme más sobre ello en particular. Solamente quiero decir esto: que entre nuestro saber y poder hacer y nuestra práctica, en este sentido más profundo del ser-en-el-mundo, desde hace algunos siglos sobrevino para nosotros en medida creciente una desproporción, y que nuestra supervivencia dependerá de si aún encontramos el tiempo y la voluntad de disminuir esta desproporción y de volver a vincular las posibilidades de nuestro poder hacer a la limitación propia al destino de nuestro ser. Creo que Heidegger vio esto con la mirada de un hijo de habitantes del pueblo de Meßkirch, que sólo tomó conocimiento del mundo en forma selectiva, pero penetrándolo todo con una tal fuerza de pensamiento que anticipó lo que nosotros experimentamos lentamente, tal vez más en forma pasiva que actuando.

Aún una última palabra que está en relación directa con esta sociedad y nuestras tareas. Todos deberíamos volver a aprender una y otra vez que Heidegger formuló ya en sus trabajos tempranos algo válido para todo su pensamiento cuando habló de la «indicación formal». Se trata de algo decisivo para toda la empresa de este pensamiento. Una herencia del concepto fenomenológico del ver o de la evidencia y su cumplimiento, hacia el que se encamina el método de trabajo fenomenológico, sufre aquí un nuevo giro: tanto hacia lo existencial como hacia lo histórico. La expresión «indicación» dice manifiestamente que no se trata de la pretensión del concepto y del concebir, es decir, tampoco de la generalidad eidética en el sentido de Husserl. Una indicación siempre se mantiene a la distancia del indicar, y esto significa a su vez que el otro al que se le indica algo, debe ver por sí mismo. El problema del concretizar, que ya subyacía a la crítica al idealismo en los años veinte, recibe aquí su nueva expresión. Heidegger emplea para ello una palabra de la que yo inicialmente no sabía cómo entenderla.[4] Hablaba de *Auskosten y Erfüllen* [saborear algo a fondo y colmarlo/cumplirlo] e ilustraba el *Auskosten* con «levantar algo fuera de sí mismo». Al principio, partiendo de la manera de hablar sobre el abismo y el fondo en los años tardíos, traté de sustituir la lectura «saborear a fondo» [*auskosten*] por «sondear a fondo». Pero esto fue incorrecto al nivel conceptual de esta lección. Los campos semánticos que Heidegger toma aquí en consideración para el carácter de punto de partida y cumplimiento de la indicación, son al parecer, por un lado, «gusto anticipa-

4. Véase *Gesamtausgabe* vol. 61, pág. 33.

do/presentimiento» [*Vorgeschmack*] y «saborear a fondo/exhaustivamente» [*auskosten*] y, por otro lado, «falta de relieve» [*Unabgehobenheit*] y «puesta de relieve/extracción» [*Heraushebung*]. En ambos campos semánticos se contrapone el cumplimiento [o el colmar] a lo formal. Pero el punto decisivo es que el vacío conduce precisamente a lo concreto. Se percibe la mentalidad básica de la fenomenología que Heidegger enriqueció con el concepto de la destrucción: desmantelar lo que encubre, lo anquilosado, lo que se ha vuelto abstracto, esto fue el gran *pathos* de los comienzos de Heidegger: la defensa contra la tendencia a la ruina [*Ruinanz*] de la vida, que Heidegger llamó posteriormente la propensión de la vida a la caída y al entregarse [*Verfallensgemeigtheit*]. Se trata de defenderse contra la tendencia de convertir algo en dogma. En lugar de ello hay que intentar poner por sí mismo en palabras y expresar lo que se le indica a uno en la indicación. La «indicación formal» señala la dirección en la que hay que mirar. Lo que allí se muestra hay que aprender a decirlo en las propias palabras; porque sólo las propias palabras, no las repetidas, despiertan la intuición de lo que uno mismo intenta decir. Ya el joven Heidegger, no sólo el tardío, nos exige mucho con esto. En el texto de 1921 dice: «Lo formal da el carácter de punto de partida de la ejecución, realizada en el tiempo, de lo indicado que originariamente está cumplido». Los lectores más jóvenes pueden apreciar lo poco que comprendieron los oyentes de la lección en aquel momento. Es así como uno, que ve algo, lucha con el lenguaje. Pero si se ha ahondado en ello y se sigue la noción de que aquello que describe de este modo la indicación formal es, a su vez, una indicación formal, entonces resulta visible qué es lo que le importa a Heidegger, a saber, que el cumplimiento de lo indicado es la ejecución de cada uno de nosotros.

HEIDEGGER EN RETROSPECTIVA

20. RECUERDOS DE LOS COMIENZOS DE HEIDEGGER

La época previa a Marburgo, los años tempranos de Heidegger en Friburgo, en los que aún estaba en plena búsqueda como teólogo y pensador, suscitan un nuevo interés, que surgió por la publicación de un curso temprano, del semestre de invierno de 1921-1922, realizada por Walter Bröcker y su esposa. Además disponemos de conocimientos más exactos sobre los comienzos de Heidegger gracias a los trabajos de Thomas Sheehan. Por mediación de Ernst Tugendhat pudo ver los apuntes de clase de Helene Weiss del curso de Heidegger sobre «Fenomenología de la religión» y también descubrió otros materiales de su época temprana. Todos ellos completan la imagen del joven teólogo Heidegger, cuya insistencia en la claridad de la vida y del pensamiento le señaló el camino por el que se convertiría en uno de los pensadores más importantes del siglo XX. A las informaciones acerca del curso sobre «Fenomenología de la religión» debemos un importante indicio de cómo y por qué motivos el joven Heidegger se interesaba por los problemas del tiempo en sus primeros años en Marburgo.[1]

Después de superar la grave enfermedad de poliomielitis, entré en contacto con Heidegger en 1923. Pero ya antes nos había alcanzado en Marburgo en diversas formas el rumor en torno al joven filósofo revolucionario que hacía de asistente a Husserl. La primera vez que escuché su nombre fue en el semestre de verano de 1921 que pasé en Munich. En un seminario impartido por Moritz Geiger, un estudiante algo mayor iba diciendo cosas extrañas, y al preguntarle a Geiger después qué había sido esto, él dijo: «Ah, éste está heideggerizado», como si fuese lo más normal del mundo. O sea que esto ya existía entonces. Del mismo semestre

1. Sobre esta cuestión véase también mi ensayo «La dimensión religiosa»; en este volumen, págs. 151-164

de verano de 1921 en Munich recuerdo que caminando por el pasillo me llamó la atención un estudiante serio, delgado, con ojos oscuros y una cabeza grande. Más tarde, en Marburgo, llegaría a conocerle. Era Karl Löwith, quien, por consejo de Heidegger, presentó en ese tiempo su tesis doctoral sobre Nietzsche en Munich, porque no era lo bastante fenomenológica y ortodoxa. La segunda vez que escuché el nombre de Heidegger fue a través del relato de un estudiante de Marburgo que sabía contar cosas tan confusas como profundas después de haber pasado un semestre en Friburgo. Ninguna de las dos ocasiones me causaron una excitación especial. Pero poco después, en 1922, mi propio profesor Natorp me dio a leer el manuscrito de una introducción a interpretaciones de Aristóteles que Heidegger le había enviado. La lectura de este manuscrito me dejó como electrizado. (Su original se perdió durante la guerra, en los bombardeos de Leipzig, pero entretanto se encontró una copia parcial en el Archivo de Marbach que fue publicada tras la localización de otra copia más.) No hablaba mucho de Aristóteles, pero sí del joven Lutero, de Gabriel Biel, de Agustín, de Pablo y del Antiguo Testamento. Pero ¡en qué lenguaje! El peculiar empleo de palabras y giros muy expresivos del alemán era algo que nos resultaba totalmente nuevo. Los textos ya entonces accesibles, como el libro de 1917 sobre la llamada «gramática especulativa» de Duns Scotus, aún no tenían nada de esto. Decidí irme a Friburgo inmediatamente después de mi doctorado, particularmente porque yo mismo, por sugerencia de Nicolai Hartmann, también había comenzado a estudiar a Aristóteles.

Mi primer encuentro con Heidegger en Friburgo fue muy curioso. Me acerqué a su despacho y escuché voces en su interior. Así que me retiré y me quedé esperando en el corredor. De pronto se abrió la puerta y alguien fue acompañado hasta la puerta y despedido por un hombre de muy baja estatura y con ojos negros. Qué lástima, me dije, alguien más sigue ahí, y continué esperando. Sólo después de un tiempo largo volví a escuchar en la puerta y como no oí voces, llamé y entré. El pequeño hombre moreno, que no correspondía en absoluto a mis expectativas, era Martin Heidegger. Pero, desde luego, cuando comencé a conversar con él y vi sus ojos, comprendí sin comentario alguno que la fenomenología tenía algo que ver con la mirada. En estos ojos no sólo había una sabiduría penetrante, sino sobre todo fantasía y capacidad de observación. No tardaría mucho en aprender a desarrollar, dentro de los límites de mis posibilidades, esta capacidad de observación hoy casi olvidada. Por supuesto que asistí a la lección de Heidegger sobre ontología, que duraba una hora, y a los seminarios de ejercicios que ofrecía sobre Aristóteles y sobre

las «Investigaciones lógicas», y también a su seminario principal sobre el libro sexto de la *Ética a Nicómaco* y a un seminario impartido los sábados junto con Julius Ebbinghaus sobre el escrito de Kant dedicado a la religión. Las cinco asignaturas fueron decisivas e inolvidables para mí. En su curso titulado «Ontología», que me parecía realmente inadecuado, Heidegger expuso su análisis del mundo-entorno, al que posteriormente dio a conocer en *Ser y tiempo*. Para mi, que me había educado en el lenguaje de la «lógica general» de la escuela de Marburgo, eran tonos completamente nuevos. Pero sentí inmediatamente que también dentro de la escuela fenomenológica de Friburgo estos tonos eran los propios de Martin Heidegger. Lo que entonces no sabía era hasta qué punto participaba aquí la influencia indirecta de Nietzsche, por un lado, y por el otro del pragmatismo norteamericano. Es una conclusión mía, a la que sólo llegué recientemente, de que Heidegger había recibido impulsos indirectos del pragmatismo norteamericano. Desde hace algún tiempo sabemos que Emil Lask, cuyas obras completas fueron mencionadas algunas veces también por Heidegger con especial respeto, se había distanciado de su neokantianismo de Heidelberg un año antes de la guerra, que acabó con su vida, para estudiar el pragmatismo norteamericano. Parece que las lecciones que Lask impartió sobre esta orientación dejaron sus huellas no sólo en Georg von Lukács, sino, quién sabe por qué caminos, también en el joven Heidegger. Pero, como en general las influencias fecundas de hecho impregnan todo el ambiente y lo esencial es lo que cada uno hace con ellas, también en este caso era así. La autonomía y fuerza concentrada era realmente única en este joven profesor, que a menudo terminaba sus impactantes y consistentes frases con una mirada oblicua por la ventana. En él se manifestaba una fuerte y legítima seguridad de sí mismo que se descargaba en algunas polémicas maliciosas. Especialmente atacaba a veces duramente a Max Scheler, en una ocasión incluso de manera cómicamente errónea. Heidegger se refirió a un texto de Scheler, que en una nota indicaba un escrito de Aristóteles: *Aristóteles de partibus animae.* Pues bien, señores, un tal escrito de Aristóteles no existe». Antes de la clase siguiente tuve ocasión de llamar la atención de Heidegger sobre el hecho de que esta cita equivocada no era más que una errata de imprenta y que el texto en cuestión era *De partibus animalium* (la «l» de la palabra, usualmente abreviada por «animal.», se había confundido con una «e». En esta lección, Heidegger rectificó: se le habría llamado la atención sobre ello y lo comunicaba para que nadie llegara a hacerse la idea delirante de que él pretendía refutar a Scheler a partir de una errata de imprenta.

En el seminario de ejercicios, que Heidegger impartía por encargo de Husserl, el tema eran las *Investigaciones lógicas*. También aquí el joven docente mostraba ya un gran dominio en la conducción de un auditorio bastante grande. Aún recuerdo una pregunta de Heidegger y su respuesta dada por él mismo. Preguntó qué era realmente el objeto intencional; rechazó todas las respuestas que llegaron del aula para decir a su vez: «Señores, esto es el ser». Al parecer, Heidegger lo dijo en el sentido de la tradición metafísica: el objeto intencional, dijo, tenía en Husserl más o menos el papel que el *ti en enai*, el ser-qué desempeñaba en la metafísica aristotélica, es decir, la esencia concentrada en su *eidos*. En conexión con esta respuesta acerca del ser, Heidegger aclaraba que el ser no era la especie más general y suprema. Y entonces volvió a plantear una pregunta: «¿Quién volvió a reconocer primero este reconocimiento de Aristóteles de que el ser no es una especie?». Hubo respuestas de todo tipo. Yo mismo, con mi impertinencia, también intenté dar una proponiendo mirar el concepto de monada de Leibniz, pero recibí la respuesta: «Éste podría haber estado contento si hubiese comprendido esto. No. ¡Era Husserl!». (A continuación, Heidegger se remitió a la sexta investigación lógica.) Bueno, yo aún no comprendí en absoluto el trasfondo de estas respuestas provocadoras. Hoy diría que aquí se puede observar cómo Heidegger sabía conectar con Husserl y cómo había conseguido con gran habilidad diplomática que, a pesar de la insistencia y el deseo de Husserl, nunca trataba en sus ejercicios las *Ideas*, aparecidas en 1913, que Heidegger consideraba una recaída en el idealismo transcendental neokantiano, sino sus *Investigaciones lógicas*. Lo había conseguido (como me contó personalmente) diciendo a Husserl: «Señor *Geheimrat*,[2] los estudiantes han de pasar primero por la fase de las *Investigaciones lógicas*. Aún no son maduros para el actual estadio de los resultados de su comprensión fenomenológica». En realidad, esto significaba evidentemente una toma de posición crítica, es decir, que Heidegger no siguió a Husserl en su giro posterior al idealismo transcendental, aunque tampoco se comprometió con la recaída banal en un realismo fenomenológico al estilo de Scheler o de la escuela de Munich.

Para mí, especialmente para mi comprensión de Aristóteles, fue especialmente importante que Heidegger consiguiera mostrarme que Aristóteles no era el «realista» frente al «idealista» Platón. Lo comprendí sobre

2. Consejero privado, título oficial que entonces era de mayor categoría que el de catedrático. [*N. d. T.*]

todo cuando Heidegger tuvo la generosidad de invitarme algunas tardes a lecturas privadas de los llamados libros sobre la sustancia de la *Metafísica* de Aristóteles. También me fascinaba la introducción de Heidegger a la ética aristotélica. Aquí ponía en juego todo el *pathos* de su «hermenéutica de la facticidad» en la interpretación de Aristóteles. La hermenéutica de la facticidad, como podemos aprender en el curso de 1921-1922 de reciente publicación, significaba una explicación de la existencia humana, que se orienta por la autoexplicación de esta existencia en la concreción de su mundo de la vida. La ética aristotélica podía servir para ello, en efecto, en cierto sentido como equivalencia.

En general, el redescubrimiento de Aristóteles por la fenomenología no era tan asombroso como tenía que parecérselo a un neokantiano educado en Marburgo. Sobre el escenario de Marburgo flotaba el espíritu despótico de Hermann Cohen; incluso después de su muerte y en las reacciones que provocó. Cohen gustaba decir que Aristóteles era un «boticario». Con ello se refería evidentemente al espíritu aristotélico de ordenar y clasificar, pero sin llegar a ver el contenido especulativo de este polifacetismo empírico; a diferencia de Hegel, Natorp y sobre todo Nicolai Hartmann, quien se había distanciando de la escuela de Marburgo, veían mucho más en Aristóteles. Aun así, para mí fue como una revelación cuando pude aprender que el *logos*, los *legomena* y categorías y, en el fondo, el conjunto de la tradición conceptual de la metafísica, remitían a las experiencias en el mundo de la vida del hablar y del habla. Si esto se aplicaba incluso a la metafísica, aún mucho más se aplicaba al análisis de la razón práctica, si podemos usar esta expresión kantiana, que Heidegger redescubrió con su método de forzamiento pero convincente en la *«phronesis»* aristotélica. Este «ojo del alma» (como el texto lo llama en algún momento metafóricamente) era claramente el auténtico punto de conexión para el *pathos* de la existencia, que indicaba la presencia de Kierkegaard en la manera de proceder de Heidegger en aquel tiempo. Como muestra de ello puedo mencionar otra escena de este seminario que me quedó en la memoria. Para la distinción entre *techne* y *phronesis*, el saber que guía la producción de algo, y el saber que guía a la persona actuante y política, o sea la persona en la sociedad, se encuentra en Aristóteles como formulación de esta distinción: lo que se puede aprender en el conocimiento artesanal también se puede olvidar; en cambio, para la *phronesis* no existe la *lethe*, el olvido. Heidegger preguntó: «¿Qué quiere decir esto?», y como en ese momento la campana señalaba el fin de la sesión, él se levantó y dijo: «Señores, esto es la conciencia moral» y se marchó. Era dramático y forzado, sin duda, porque sobre la distinción entre el concepto de

conciencia moral y el aristotélico de *phronesis* habría bastantes cosas que decir. Sin embargo, esta tesis provocadora enfrentaba a uno inevitablemente con las propias preguntas, aunque había que aprender, después de todo, a controlar un reconocimiento demasiado forzado de las propias preguntas y a hacer diferenciaciones.

A una dimensión del todo desconocida, que faltaba aún por completo en mi formación, me llevó el seminario impartido junto con Ebbinghaus, aunque de hecho totalmente dominado por Heidegger, dedicado al escrito sobre la religión de Kant. Podría haber sido una ocasión para mí, aunque entonces no era capaz de ello, de percibir el apremio interior del problema de la religión y de la teología en el pensamiento de Heidegger. En el hecho de que Heidegger más bien distanciaba por diversos caminos la doctrina de la religión kantiana de Lutero y la relacionaba con Tomás de Aquino podría haber visto ya el elemento de crítica a la metafísica y con él también el elemento aristotélico en los impulsos del pensamiento de Heidegger. Pero sólo muchos años después llegaría a ser consciente de esto.

La impresión enorme que me produjo este primer encuentro con Heidegger también tenía un motivo que venía de otra dirección. Lo que había echado de menos en mi formación neokantiana de Marburgo y que tampoco pude completar con estudios ocasionales, por ejemplo de las obras de Dilthey, Max Weber o Ernst Troeltsch, también salía a mi encuentro encarnado en el joven Heidegger. Ya no se trataba sólo de la ciencia y su justificación desde la teoría del conocimiento, ni tampoco de la magistral extensión de los análisis apriorísticos al mundo de la vida, que había aportado Husserl. Se trataba esencialmente de la historicidad de la existencia humana, de la solución del problema del relativismo histórico, mejor dicho, del cuestionamiento del planteamiento del problema, que demuestra que el relativismo histórico es irresoluble. La figura que simbolizaba esto era Dilthey. Cuando Heidegger mismo, como también el cachorro que era yo, trató de escapar a la pobreza formalista del pensamiento sistemático neokantiano y se resistió especialmente también al giro trascendental idealista del programa fenomenológico de Husserl, encontró una gran ayuda en la inmensa riqueza de la obra tardía de Dilthey, pese a todas sus debilidades y su palidez conceptual. Es un error concluir a causa de la cita en *Ser y tiempo* que Dilthey haya tenido una influencia sobre la evolución de Heidegger a mediados de la década de 1920. Aquel momento era demasiado tarde para ello. La interpretación de Dilthey y las referencias a él de gran conocimiento tal como se encuentran en *Ser y tiempo*, pueden dejar esto, finalmente, fuera de toda duda. No

fue la introducción de Misch al quinto volumen de la edición de las obras de Dilthey que se estaba completando, que Heidegger había elogiado y que no apareció antes de 1924, ni tampoco fue el momento, que a su modo hizo época, en que apareció la correspondencia del conde Yorck de Wartenburg con su amigo Wilhelm Dilthey.

Este momento lo viví junto a Heidegger de manera directa, cuando pasé las tempestuosas semanas de la inflación del otoño de 1923 como invitado en su cabaña. En aquel momento era muy claro que Heidegger descubría en estas cartas con una profunda satisfacción interior e incluso con alegría maliciosa la superioridad del conde Yorck frente al famoso sabio Dilthey. Para poder percibir esto era imprescindible que Heidegger ya estuviera profundamente familiarizado con la producción tardía de Dilthey. Heidegger mismo describió lo incómodo que le había resultado siempre el llevar a casa los pesados volúmenes de las publicaciones de la Academia de Berlín en los que se encontraban los trabajos tardíos de Dilthey, y de devolverlos cuando alguien más había pedido en la biblioteca de la Universidad de Friburgo uno de estos gruesos volúmenes, no para leer a Dilthey, por supuesto, sino cualquier otra cosa contenida en ellos. (Sólo con el volumen 5 en 1924 comenzó la serie de los volúmenes que recogía las contribuciones teóricas de Dilthey.) Estos estudios de Dilthey, y naturalmente también la obra tardía de Georg Simmel, y quién sabe qué más, seguramente también ya la obra de Kierkegaard que comenzó a ejercer su influencia gracias a la edición de Diederich: todo ello era, por así decir, la armadura contraria con la que Heidegger, ya en 1919 inmediatamente después de la guerra, combatió implacablemente la fundamentación última en el ego transcendental que enseñaba Husserl. Lo que en 1923 le convenció tanto en el conde Yorck –y que nos fascinó a todos de él– era que tachaba de superficialidad estética y miraba con distancia la idea y la fe en el método de la moderna ciencia histórico-crítica. Heidegger cita en *Ser y tiempo* algunos de los ataques más contundentes contra la ocularidad de la escuela histórica que el conde Yorck había formulado en sus cartas. Lo que no dejó tan claro en *Ser y tiempo* era que esta crítica en realidad y en su última consecuencia afectaba también a Dilthey mismo. La famosa formulación de querer servir a la obra de Dilthey de acuerdo con «el espíritu del conde Yorck», podía sonar como una subordinación del conde Yorck a la obra erudita de Dilthey, pero en realidad quería decir lo contrario. Es una frase típicamente heideggeriana en la medida en que expresa implícitamente que si uno no se acerca con las ideas del conde Yorck a la obra de Dilthey falla en general lo esencial del asunto. Lo esencial era muy claramente que el conde Yorck había reco-

nocido perfectamente la alienación de la filosofía y de las ciencias del espíritu en la coacción metodológica del empirismo inglés y del neokantianismo allanado en su nivel teórico-cognitivo. El esquema sujeto-objeto continuaba vivo y sin ser cuestionado ni sacudido en la autoconcepción científico-teórica de Dilthey. Para el conde Yorck, en cambio, este esquema no era una barrera. Sin dejarse condicionar por la rigidez profesional tenía siempre en perspectiva el legado del romanticismo alemán y del concepto de vida que se había fusionado con el idealismo especulativo, y lo que esto significaba estaba muy presente en su sentido de la tradición y el trasfondo luterano de ésta. Al parecer, Heidegger reafirmó esta posición desde su más profunda y personal aspiración, lo que sin duda rebajó para él la importancia de Dilthey. Se dio cuenta de la debilidad del liberalismo cultural de Dilthey y de la fuerza de la personalidad religiosa y autóctona del conde Yorck.

Hay que preguntarse aquí si en este encuentro y en la confrontación cada vez más radical con Dilthey no se puede reconocer en el trasfondo una figura más grande, la de Hegel. El interés por él de hecho impregnaba todo el ambiente de disolución del neokantianismo. Sólo hay que recordar los nombres de Georg Simmel, Wilhelm Windelband y todo su círculo de discípulos, al que pertenecían tanto Georg Lukács y Ernst Bloch como Julius Ebbinghaus, Richard Kroner y muchos otros «neohegelianos». O piénsese también en la importante continuación de la *Historia del problema del conocimiento* de Ernst Cassirer con el tercer volumen, que estaba íntegramente dedicado a Hegel. Por esto no es de extrañar que ya en 1917 el joven Heidegger señalara con énfasis al futuro y en dirección a Hegel. Es cierto que el principio metodológico de la dialéctica estaba despreciado en la escuela fenomenológica de Husserl, y Heidegger vio hasta el final de su vida en la dialéctica el auténtico peligro, un peligro de vértigo para el sólido trabajo fenomenológico. No obstante, es obvio que Hegel, con sus temas y planteamientos y también con las magistrales conceptualizaciones de su *Fenomenología del espíritu* y su *Lógica*, también era una figura de constante referencia para Heidegger. Con respecto a ello recuerdo una conversación. Creo que fue en 1924. Heidegger vivía entonces aún en la Schwanenalle 23, como reconstruyo de la topografía del «Camino a casa», y todavía no en la Barfüsserstrasse. Pregunté a Heidegger si su intento de superar el subjetivismo del pensamiento moderno no lo había adoptado en realidad de Hegel. Él me contestó: «Sus esfuerzos apuntaron sin duda en esta dirección, pero le faltaba la posibilidad conceptual de desligarse de la obligatoriedad interna del concepto de sujeto griego-cartesiano o concepto de conciencia». Me parece que esto se pue-

de extender a muchas afirmaciones críticas de Heidegger sobre los grandes pensadores de la tradición, es decir, que reconoció en ellos la misma pretensión, la misma tarea de pensar, pero que echó de menos las posibilidades conceptuales para realizarlas.

Desde esta perspectiva se comprende especialmente la influencia que Kierkegaard ejerció sobre él y la posterior desaparición de esta influencia. La palabra propia y verdaderamente mágica, que circulaba casi como un espíritu en los años de Marburgo antes de la redacción de *Ser y tiempo*, era la «diferencia ontológica». También en este punto me acuerdo de una conversación con Heidegger de tiempos muy tempranos, alrededor de 1924. También Krüger estaba presente. Preguntamos a Heidegger por la diferencia ontológica, por la distinción entre el ser y lo ente, y de alguna manera queríamos saber cuándo, dónde y cómo se hacía realmente esta diferencia. La respuesta casi asombrada de Heidegger, que debería habernos puesto en alerta, era: «La diferencia ontológica no es algo que hacemos nosotros. No es nuestra la distinción entre el ser y lo ente». La historia enseña, como veo con una claridad cada vez mayor en las últimas décadas, que el llamado «viraje» de Heidegger en realidad sólo era el retorno a su auténtica intención, que ya había anticipado a veces en su íntima confrontación juvenil con Husserl. Me acuerdo una y otra vez que ya en 1920 el joven Heidegger usó la expresión *«es weltet»* [mundea].

Desde esta perspectiva también queda más claro qué fue lo que en la época de Marburgo constituyó nuestro mayor reto. Me refiero a la manera, en nuestra opinión extraña y de algún modo poco creíble, en que Heidegger hacía su malévola descripción de la decadencia, del *«man»* [uno], del palabreo, de la «locura por la proximidad» y otras tantas cosas, dichas al estilo de un sermón de capuchino, a las que siempre terminaba con el añadido: «Todo esto sin un significado de desprecio». Precisamente el curso de 1921-1922, que se dio a conocer recientemente, muestra con toda claridad qué era lo que quería decir con esto.[3] El verdadero motivo del pensamiento de Heidegger ya en aquel tiempo no estaba en estos extremos dramáticos de carácter apelativo, sino en la irresoluble ambigüedad que constituye la esencia de la movilidad de la vida como tal. Ya en le curso de 1921/22, bajo el título de «Categorías fundamentales de la vida», se encuentran desarrollados en su inseparabilidad, por un lado, lo que Heidegger llamó entonces «la inclinación» y a lo que corresponde la posterior *«Eigentlichkeit»* [autenticidad], y por otro lado, la *Ruinanz* [el arruinar-

3. *Gesamtausgabe* vol. 61 (Francfort 1985), pág. 79 ss.

se], que posteriormente llamó la tendencia a la caída y al entregarse [*Vergallensgensigtheit*] de la existencia. Esta ambigüedad es inherente a la vida misma.

También la búsqueda de Heidegger de la *aletheia* originaria sólo se comprende realmente si se la ve en toda su ambigüedad. Esto está relacionado en primer lugar con la constante y enfática afirmación de Heidegger de que *aletheia* y *alethes* no se encontraban en la frase, sino en el ser mismo, y con respecto a ello se remitía a Aristóteles, aunque sólo con una legitimidad a medias. Lo que tenía en perspectiva era, sin duda, que aquello que se mostraba y se ocultaba era el ser mismo. En este sentido hay que entender también la formulación temprana, que se hizo famosa a través de Bröcker: «La vida es brumosa, siempre queda nuevamente envuelta por la niebla». El punto esencial es la conexión interna entre el mostrarse y el ocultarse, entre el empuje a la autenticidad y la inautenticidad que Heidegger piensa a partir del concepto de *aletheia.* La ambigüedad esencial, inherente al ser mismo, lleva a Heidegger a cuestionar la metafísica. Hubiera sido ridículo afirmar que la metafísica no había preguntado por el ser, si Heidegger hubiera entendido por «ser» lo mismo que había conceptualizado Aristóteles, es decir el ser de lo ente. Con su cuestionamiento de la metafísica, Heidegger estaba buscando una experiencia del ser originaria, premetafísica, y por eso retornó más tarde a los presocráticos.

Sus estudios sobre Anaximandro, Parménides y Heráclito pretendían mostrar lo plenamente originario de la experiencia del ser, de la que aún estaban cerca estos primeros pasos del pensamiento griego. Sin embargo, todos estos intentos incansables de invocar a los presocráticos como testigos, a la larga no podían engañar a Heidegger sobre el hecho de que una verdadera concepción de *aletheia*, es decir de la dimensión en la que el ser se desoculta y que por tanto también es la dimensión en la que se esconde, no se encuentra en ninguna parte en el pensamiento griego. Es cierto que en la frase de Anaximandro se puede reconocer la temporalidad del ser, «la demora» [*Weile*] como grabada en un sello. El poema de Parménides, a su vez, no sólo habla del corazón sin pulso de la *aletheia*, sino también de la ausencia del ser. Finalmente, en los dichos enigmáticos de Heráclito parece haber una intención de expresar el acontecer del ser que lo guía todo como el relámpago. No obstante, en el concepto conductor de «ser», que en Parménides se insinúa por primera vez en el singular «lo ente» y en Heráclito en el singular de «lo uno», en cuanto a la estructura temporal, no hay más que el presente, la presencia, el estar presente. En el fondo, las afirmaciones de estos pensadores tempranos y las sentencias que encontramos

en sus textos no pueden conceptualizar en absoluto el acontecer del ser. Más bien son las constataciones puramente semánticas, los campos de significación que corresponden a las palabras griegas básicas –*logos*, *physis*, *to on* y *to hen*– los que permiten al pensador actual que intenta dar el paso atrás una mirada sobre las experiencias más antiguas, previas a todo pensamiento conceptual. Lo que se abre a esta mirada en su significación es la historia originaria del lenguaje. Como muestran estos intentos de interpretación, la verdadera genialidad de Heidegger no está tanto en la explicación de textos sino más bien en la exploración de campos semánticos enteros de palabras y en el seguimiento de las venas secretas en la roca originaria del lenguaje.

En estos intentos de pensar no sólo no se alcanza el comienzo anterior a toda metafísica sino tampoco la superación de la metafísica. Incluso no hay ninguna perspectiva posible de dejar la metafísica simplemente atrás como si no pudiera decir ya nada al pensador, por mucho que se proponga un pensar nuevo. En años posteriores, Heidegger mismo insistió expresamente en esto, cuando entendió la superación de la metafísica como su «ser sobrellevada» [*Verwindung*]. Hoy, para nosotros, que estamos al final de la era de la metafísica, realmente parece haber una revelación oscura en la sabiduría misteriosa de las palabras, y tal vez sintamos la inseparabilidad interna de desocultar [*entbergen*], ocultar [*verbergen*] y resguardar [*bergen*] lo mismo que la de *lethe* y *aletheia*, como la unidad detrás de todos los juegos de palabra de Heráclito. Elevarlas a la expresividad conceptual, en cambio, requiere recorrer y reconstruir todo el camino de la metafísica occidental. Y aún más. También requiere la fuerza de dejar detrás de sí la síntesis universal de este camino, conseguida por Hegel con su arte dialéctico a partir de la conceptualidad griega y su reanimación cristiana y mística. Lo que trata de expresar el final aristotélico de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel como si fuera su última palabra, es algo completamente diferente de la visión que persigue la búsqueda de Heidegger. Aquí se entiende el ser con miras al Dios presente a sí mismo como plena transparencia de ser y espíritu. Se comprende el desafío que Hegel representaba para Heidegger durante toda su vida. Este «último griego» había unido especulativamente la experiencia griega del ser a través del *logos* con el modo cristiano de pensar la vida y el espíritu en el espíritu absoluto que es presente a sí mismo. Una tal reconciliación dialéctica tenía que parecerle al inquieto Heidegger como un encubrimiento y en sus años jóvenes aún no pudo encontrar recursos para oponerse ello. Parece que sólo cuando llegó a Marburgo, Heidegger se dio cuenta de que detrás de la crítica a Hegel por parte de Kierkegaard, con su moti-

vación religiosa, estaba la profunda mirada teosófica de Schelling, que encontró su expresión en la diferenciación entre fondo y existencia. Sin embargo, hacía tiempo que le había atraído la mística cristiana. Sólo en sus años posteriores en Friburgo, Heidegger percibió que en el genial dilletantismo de Nietzsche se perfilaba el límite de la metafísica cuando pretendía estampar en el devenir el sello del ser. Desde entonces, Nietzsche estaba en el centro del interés del Heidegger tardío como una encarnación de la experiencia de la ambivalencia del ser y como la figura del destino del tránsito a otro tipo de pensamiento. Mas, aun en esta última agudización de sus intentos de pensar, éstos siguen manteniendo una conversación constante con la metafísica cuando pretenden remontarse más atrás de ella.

21. HEIDEGGER Y EL LENGUAJE

Si se quiere someter a discusión la importancia de la filosofía de Martin Heidegger, no se puede hacer otra cosa que partir de la experiencia fundamental que transmitió su aparición en el escenario académico de la filosofía en Alemania y que no se limitó, con el tiempo, sólo al ámbito de habla alemana, sino que se transmitió al mundo entero. Se trata de una nueva experiencia con el lenguaje de la filosofía. Tal vez se la pueda comparar con la experiencia que en tiempos pasados se pudo hacer en los sermones alemanes del Maestro Eckhart; y sin duda también con el lenguaje de Lutero, cuya traducción de la Biblia otorgó a la lengua alemana un carácter inmediato nuevo.

Nos encontramos así ante un hecho que en cierto modo es inquietante. Un hombre que se pronunció de manera provocadora sobre la ineptitud de las lenguas francesa, inglesa, italiana y castellana para la filosofía, provoca un eco en todo el mundo, en distintas formas de respuesta, en diferentes lenguas.

¿Cuál fue esta experiencia que afectó de esta manera a la filosofía? ¿Qué es lo que nos permite hacer esta experiencia sin duda única con Heidegger, que en el mejor de los casos se podría comparar con la influencia de Wittgenstein en la filosofía angloamericana? Recuerdo cuando en 1920 un estudiante me habló por primera vez de una clase del joven Heidegger, de la que tenía extractos de apuntes. Me parecía algo que tenía fuerza, ciertamente, pero algo que no se distinguía mucho de una clase de chino. Sólo más tarde, cuando encontré a Heidegger mismo y escuché su voz y esta excepcional fuerza de la intuición que emanaba de su lenguaje, comencé a entrever algo de la proximidad entre el lenguaje y el objeto de la filosofía.

Resulta casi imposible insinuar siquiera todos los vastos horizontes de problemas que se abrían con esta premonición. Seguramente se recordará inmediatamente la antigua polémica en torno a la educación de la juven-

tud que se libraba en Grecia entre retórica y filosofía. Sin duda se recordará también cómo el Sócrates platónico introdujo el gran giro en la filosofía ática cuando asignó al *logos* el significado central de acceso a la verdad. En Aristóteles, esto resulta del todo claro cuando, en su lógica, centra el *logos* completamente en la única función del enunciado conceptual, de ser *apophansis*. Ésta fue la expresión, muy repetida posteriormente, para delimitar y destacar la demostración teórica frente a todas las otras posibilidades del hablar. Todo lo que Aristóteles fundamentó en la lógica del juicio, la lógica de la conclusión y la lógica del concepto determina desde entonces aquello que en Europa se llama filosofía. El Heidegger tardío derivó su propio lenguaje directamente de este comienzo que, por ser el lenguaje de la metafísica, siempre determina todos nuestros intentos de pensar. Sus propios comienzos muestran claramente que está buscando una desvinculación de esta tradición conceptual.

Heidegger se había criado en la zona limítrofe del suabo-alamano y recibió de ella una dote lingüística inconfundible, que le acompañaba igual que a Schiller, Hölderlin, Schelling y Hegel. Las experiencias de la historia de su vida que atravesó el joven y genial teólogo durante su formación, encontraron finalmente su expresión en el traslado del docente privado Heidegger de la facultad teológica a la filosófica. Gracias a la publicación reciente de los cursos tempranos de Friburgo y los trabajos de Wilhelm Anz, Karl Lehmann, Hugo Ott, Otto Pöggeler y otros, llegó a ser más claro en qué medida los intentos de pensar de Heidegger tenían que chocar ya desde mucho antes con el marco dogmático de la teología católica de entonces, en la que se formó. Desde esta situación se puede apreciar lo que significó cuando, en 1923, se vio trasplantado al clima de Marburgo, donde se cultivaba desde antiguo la teología protestante.

Superaría con mucho mis competencias si quisiera tratar realmente las tensiones espirituales bajo las que se hallaba la educación teológica del joven estudiante y su proceso de maduración hasta llegar a ser docente en los años de Friburgo, antes de marcharse a Marburgo. Sobre ello quedan aún importantes investigaciones por hacer. Como siempre, también aquí ocurre que aquello a lo que volvemos la espalda se hunde en la oscuridad y, a la inversa, aquello en lo que nos fijamos tal vez se sitúa bajo una luz demasiado intensa. También las rupturas revolucionarias tienen una larga prehistoria. Y, seguramente, también en este caso fue así. Pero una cosa quedó clara en el encuentro de Heidegger con la teología de Marburgo, a saber, que la representación conceptual de los contenidos y las tradiciones de la fe cristiana, tal como se había configurado en las Sagradas Escrituras y en la tradición de la iglesia, era la forma predominante en la

que había sido instruido el joven teólogo católico Heidegger. Hacía mucho que se había dedicado en profundidad a san Pablo y a san Juan. Y en el ambiente de Marburgo, la exégesis ocupaba de manera aún más clara el primer lugar. Todo el peso se había centrado en la nueva manera de leer los textos bíblicos. Aunque se basaba en los progresos del conocimiento histórico y de la crítica bíblica, esta lectura iba profundizándose en las discusiones sugestivas e intensas con Rudolf Bultmann. Este teólogo tan erudito como agudo aceptó positivamente la provocación de la teología dialéctica de Karl Barth y Gogarten y trató de poner en armonía con ella el conjunto de su capacidad histórico-crítica y exgegética. Sin duda, también Heidegger se vio involucrado en ello, ya que sus propios caminos de pensar le llevaron una y otra vez a clarificar y poner a prueba sus pensamientos en confrontación con la historia del pensamiento filosófico. Esto estaba aún más indicado con respecto al presente y el pasado del mensaje cristiano, ya que hacía falta el arte del pensar filosófico para que uno pudiera orientarse en la era de la Ilustración y la ciencia. De este modo, para el joven Heidegger, Marburgo representaba una continuación de su historia anímica, precisamente gracias a la vecindad con la exégesis protestante.

En el Marburgo de entonces también estaba Rudolf Otto, el gran teólogo al que llamaban «san Otto», no porque fuese un santo, sino porque había escrito un libro conocido por todos con el título *Lo santo*. Fue una especie de aproximación fenomenológica al secreto de lo divino, que se designaba con el término de «lo todo otro». Los estudiantes de teología de Marburgo se pasaban de Rudolf Otto a Rudolf Bultmann, y éste les explicó que toda la sistemática dogmática, también la de la teología protestante, no tenía consistencia frente al lenguaje inmediato del Nuevo Testamento. Bultmann consiguió hacerse escuchar acerca de esto, a su manera, también en la discusión con Karl Barth y Friedrich Gogarten y con la teología dialéctica.

Con la llegada de Heidegger a Marburgo comenzó también para el pensamiento filosófico una nueva época. Gracias a las publicaciones dentro del plan de las Obras completas de Heidegger estamos ahora en condiciones de seguir uno a uno los pasos que dio el joven Heidegger desde comienzos de la década de 1920 en Friburgo. Sería una tarea especial tratar de mostrar cómo, en aquellos años, el lenguaje de Heidegger y la terminología que usaba se iba enriqueciendo con conceptualizaciones atrevidas dentro de sus propias formaciones de conceptos y cómo iba incrementándose en la constante confrontación con el neokantianismo coetáneo. Así, ya en los tempranos años de Heidegger en Friburgo, la pre-

sencia cada vez más amplia del concepto de «vida» dejó una huella inconfundible. Cuando llegó a Marburgo, se vio además plenamente expuesto al peso de la Ilustración moderna, que le confirmó en su propia pasión científica, pero que también fue un desafío para él. En el caso de Heidegger, todo esto significaba que su propio origen y procedencia, su vinculación al mensaje cristiano nunca del todo abandonada, alentaba su pensamiento.

Preguntémonos cómo se manifestaba esto en el lenguaje inusual e inusualmente fuerte del joven Heidegger. Lo que percibimos fue sobre todo la influencia de Kierkegaard. Fue especialmente una aspiración de Kierkegaard la que Heidegger había asimilado ya en aquella época de su lectura. El verdadero *pathos* de Kierkegaard era precisamente que se trataba de no comprender «desde la distancia», que era la manera como, en ojos de Kierkegaard, la iglesia de Dinamarca de su época había fallado su tarea. Se explicaba la historia del acto de salvación de Jesúcristo hace 2000 años como una narración, mientras que lo importante era hacer efectivo este mensaje como coetáneo a nosotros. Esto se convirtió en el lema para toda exégesis auténtica del Nuevo Testamento en la teología de Marburgo de aquellos años. Era algo que coincidía plenamente con los esfuerzos de Heidegger de hacerse coetáneo, a través del diálogo, de la historia de la filosofía. ¿Acaso no era la tarea con la que el joven Heidegger se había visto confrontado desde hacía mucho tiempo en sus intentos de pensar?

¿Qué había que hacer para lograrla? La respuesta de Heidegger se denominaba la «destrucción». En este punto debo aclarar una y otra vez un malentendido que han sugerido las lenguas europeas y que contribuyó a una recepción errónea de Heidegger en el mundo. Para la percepción lingüística alemana de aquel tiempo, «destrucción» no significaba en absoluto una demolición, sino el desmontar organizado de capas sobrepuestas hasta que se volvía a las experiencias originarias del pensamiento que, finalmente –hoy como entonces–, no se encuentran en ninguna parte excepto en la lengua realmente hablada. Se trataba, en otras palabras, de la tarea de resignificar o desmontar el lenguaje conceptual de toda la historia del pensamiento occidental que lleva desde el griego al latín de la antigüedad y de la Edad Media cristiana a la supervivencia de estos conceptos y la formación del pensamiento moderno y de sus lenguas nacionales. Era cuestión, por tanto, de tratar la terminología de manera destructiva para reconducirla a experiencias originarias.

Al principio, Heidegger empleaba para este fin con preferencia la expresión «indicación formal» [*formale Anzeige*], al parecer en continuidad con la comprensión de sí mismo de Kierkegaard como cristiano, que

consistía en ser un autor religioso sin autoridad. No se trata, por tanto, de evitar en lo posible el antiguo lenguaje conceptual, cuya estructura conceptual se había transmitido por la tradición. Más bien era cuestión de hablar de la manera en que se habla para mostrar algo. Esto era lo que pretendía la indicación formal, que sólo señala en la dirección en la que uno debe mirar. Cuando se capta esto, se reconoce en ello el *pathos* de la fenomenología. Lo había ejercitado Husserl con verdadera maestría aplicando a fenómenos simples un sutil arte de la descripción. Lo que se pretendía se llamaba en el lenguaje fenomenológico el «cumplimiento de la intención por medio de la percepción visual». Por eso, la percepción visual se denominaba la percepción visual «dadora». La indicación formal remite así a experiencias del pensamiento referidas al mundo de la vida que están depositadas en el lenguaje y que originariamente también estaban en la base de la tradición conceptual desarrollada por el pensamiento griego. A este lenguaje se remontan en su formación de conceptos tanto la antigüedad griega como el medioevo latino y la modernidad.

Por eso no se trata tanto de un retorno a la filosofía de Aristóteles, sino más bien de atravesar a Aristóteles. Heidegger consiguió convencer a Husserl de que el primer fenomenólogo anterior a él había sido Aristóteles. Desde sus años de estudios teológicos, Heidegger estaba evidentemente familiarizado con Aristóteles, pero este Aristóteles, al que había asimilado sin duda a un nivel muy alto, estaba marcado por Tomás de Aquino. Ahora lo leía con una nueva tensión interior, impuesta por sus dudas en la teología y por el sentirse apremiado en su religiosidad. Pero además, leía un Aristóteles diferente. Leía la *Retórica*, y ésta le permitía descubrir la importancia existencial de la doctrina de los afectos. En el segundo libro de la *Retórica* aristotélica se expone cómo el discurso alcanza al otro por la excitación de sus afectos. Aristóteles desarrolló esto en forma de toda una antropología como continuación de su comentario orientador del *Fedro* platónico. Pero había algo que no quedó atendido y que adquirió importancia para Heidegger, quien sabía lo que era la angustia: angustia de vida, angustia de muerte, angustia de la conciencia moral.

Después de aquella primera aproximación a Aristóteles, esta segunda la realizó por la vía de la ética. Es importante observar que no fue inmediatamente la metafísica, que para él estaba demasiado predefinida por santo Tomás. En mis propios trabajos he elaborado muchas veces la significación de la ética aristotélica, y especialmente el concepto de la *phronesis*, esta sensatez moral y prudencia, este estar alerta y atento, que es, al parecer, la característica más propia al ser humano y que le permite «conducir» su vida.

Desde estos dos puntos de partida, que se acercan al discurso vivo y al ejercicio de pensar en la vida práctica, Heidegger comenzó a dedicarse a la metafísica. Hace poco que disponemos de este valioso documento que Heidegger envió a modo de un programa a Natorp en Marburgo a finales de 1922. Lo precedió una introducción bajo el título «Indicación de la situación hermenéutica». Se trataba de una introducción a sus estudios aristotélicos. Este documento, que era de mi propiedad –Natorp me lo había regalado– se había perdido en el curso de la guerra. Entretanto volvió a aparecer (o en otra copia), con todas las anotaciones manuscritas de Heidegger que yo conocía y sólo mutilado en algunas páginas. Pero después se encontró de repente todo el texto mecanografiado –un hallazgo que debemos a Ulrich Lessing– en otra copia. Además de la introducción contiene aún un esbozo (es decir un programa) de la publicación de sus estudios aristotélicos, prevista para el *Phänomenologisches Jahrbuch*. Todo este hallazgo lo publiqué con una pequeña introducción en 1989 en el *Dilthey-Jahrbuch*.

La importancia de este asunto reside, en mi opinión, en cómo Heidegger encontró el acceso al lado fenomenológico de Aristóteles. Es un Aristóteles que habla inmediatamente a partir de sus propias experiencias del pensar y cuyo lenguaje no se debe mover de un lado a otro como una caja de letras y sellos conceptuales, sino que exige que se le siga como indicación formal. Ya entonces estaba perfectamente claro para Heidegger que bajo las condiciones de la época determinada por el cristianismo no podíamos renovar o adoptar el contenido de la experiencia griega del ser. La introducción a sus estudios aristotélicos, que Heidegger escribió en aquel momento, aún no era ni para él mismo un suelo firme desde el cual se podía responder con seguridad a sus preguntas más propias y personales. Para él sólo se trataba en aquel momento de desenterrar la experiencia griega en su sentido originario y de hacerla visible en su carácter diferente casi a modo de un desafío. Este desafío estaba dirigido tanto contra la conciencia cristiana de nuestro propio pasado como contra la modernidad y la conciencia histórica, es decir, contra la comprensión conscientemente reflexiva de nuestro pasado en formas conceptuales diferenciadas de nuestro propio haber-sido [*Gewesensein*].

Por tanto, lo que Heidegger emprendió fue situar a Aristóteles como una imagen contrapuesta a sus propias preguntas, con el fin de asir del todo estas preguntas suyas. Voy a mostrarlo en un ejemplo que lo puede ilustrar. Aprendimos algo que en sí mismo no era del todo nuevo, pero lo nuevo era que había que aprenderlo y qué era lo que se podía aprender de ello. El ejemplo es la expresión griega que designa el «ser». La palabra grie-

ga es *ousía*, tanto en Platón como en Aristóteles. Si se quiere entender esta palabra conceptual griega, hay que escuchar sobre todo el uso lingüístico tal como ya existe fuera de los esfuerzos conceptuales del pensamiento. Esto fue lo que hizo Heidegger. Y con ello obtenemos una primera indicación para comprender la diversidad de las significaciones y del uso por el lenguaje que Aristóteles distingue en el concepto de *ousía*, también en el famoso catálogo de conceptos (el libro Δ de la *Metafísica* aristotélica). El significado corriente de la palabra es «los bienes, las posesiones», etc., o sea, aquello sobre lo que uno dispone y, cuando se trata de agricultores, es la finca, la «hacienda» (*Anwesen*), aquello que el agricultor cultiva y cuida como lo suyo, de lo que vive y donde reside.

Quien ha seguido, aunque fuera de lejos, el camino de pensar de Heidegger, verá inmediatamente en este ejemplo cómo aquí entra en juego la lengua alemana. Ésta ofrece algo que también para el oído griego y sus expresiones correspondientes estaba de alguna manera presente: *ousía* significa *Anwesen*, presencia. El ser es estar presente. La fuerza verbal de la palabra alemana *Wesen* [esencia] es conocida desde el Maestro Eckhart, y desde Heidegger. También Hegel, en el segundo volumen de su *Lógica*, en la lógica de la reflexión o «lógica de la esencia», introdujo «*wesen*» como concepto de «ser», resumiendo así el giro de la filosofía platónico-aristotélica y su superación de la mitología presocrática de «lo ente en su totalidad».

Aquí se puede ver en un ejemplo lo que esto significa. *Ousía* ya no significa «sustancia». Ésta fue la traducción latina de *hipokeimenon* como expresión formal de lo subyacente. Esta expresión podía designar el sentido de ser. «Ser» es lo «pre-yacente» o lo dado de antemano [*das Vorliegende*]. Sin embargo, Aristóteles –al lado de esta expresión formal– también concibió el ser como *energeia*, y esto se acerca más al concepto de *Wesen* [esencia], que el concepto latino, predominante en la escolástica, de essentia (que se conoce [en alemán] como Essenz, designando un extracto vegetal no diluido).

En años posteriores, los antiguos discípulos de Heidegger, entre los que había, de los años de Friburgo, por ejemplo, Oskar Becker, Walter Bröcker y yo, pudimos hacer una experiencia singular. Cuando Heidegger dio un seminario al viejo estilo para sus antiguos discípulos con motivo del jubileo de la Universidad de Friburgo, escribió en la pizarra la primera frase del segundo volumen de la *Lógica*: «La verdad del ser es la esencia...». Y, a continuación, Heidegger insistió con una cuidadosa precisión en que esta frase fuese entendida desde la metafísica en su sentido moderno. «Ser» tenía que significar *vorliegen* [estar dado, o «pre-yacer»]

en el sentido de *Vorgestelltheit* [la condición de estar puesto delante o representado]. Verdad tenía que ser certeza de sí mismo, o sea *certitudo*. En la frase sobre la esencia no debíamos ver nada más que la certeza de lo que está puesto delante [*das Vorgestellte*]. Hasta este extremo estaba Heidegger empeñado en la tarea de reprimir del todo la resonancia del sentido verbal de esencia [*Wesen*], que él tampoco pasó por alto y que Hegel había distinguido sin duda en su escucha de la lengua alemana. Éste era el Heidegger tardío, que trató de asegurar sus caminos de pensar sobre todo para que no se perdieran de nuevo en el sentido más corriente de la metafísica. En cambio, para poder ver la metafísica de esta manera, subrayó a menudo, en sus comienzos incluso en Hegel, y más tarde en Aristóteles, Maestro Eckhart y Leibniz, el sentido verbal de «ser» y «esencia».

Cuando llegué a Friburgo en 1923, fui distinguido con el privilegio de que Heidegger me invitara a leer Aristóteles con él una vez por semana. A veces sus niños brincaban desnudos entre nosotros, y él me enseñó cómo había que leer a Aristóteles. Él comenzó: «*"To on legetai"*, lo ente se...»; tal como yo lo había aprendido anteriormente en Marburgo, estaba claro que esto se traducía por: «El ser se entiende o comprende o piensa». Heidegger decía: «El ser se dice», o sea, «así se habla de él». De este modo se toma en serio el *legesthai*, el *legein*, *ta legomena*, y así todo lo que, de Platón y su Sócrates, llegó a refugiarse en los *logoi*. Se refiere al lenguaje y a lo que dice el lenguaje. De un golpe, la lógica de la tradición, que aún subyacía en el idealismo alemán, se transforma en la viva realidad del mundo de la vida. La encontramos como lenguaje. Recuerdo mi perplejidad y también la de Nicolai Hartmann, que era muy amigo mío en los años de Marburgo, cuando Heidegger en una ocasión también le dio a él una lección privada de este estilo.

Así, Aristóteles se convirtió de pronto en coetáneo. ¿Qué había pasado? Un concepto puramente funcional como «ser» había resucitado tal como lo encontramos en el mundo de la vida de los hablantes y en su articulación lingüística. Siendo aún muy joven, al reflexionar sobre el concepto de vida, que entonces se puso de moda, Heidegger meditó sobre la movilidad interior de la vida y vio al mismo tiempo que la vida siempre va en dirección al anquilosamiento. Lo mismo ocurre con el lenguaje y las palabras. Los portadores de sentido se rebajan a signos funcionales y las oraciones a dogmas vacíos. La orientación por el uso vivo del lenguaje, que Aristóteles cuida especialmente, abrió en aquel momento un nuevo acceso a la pregunta: «¿Qué significa el ser?», que parecía haber perdido todo su sentido como evidencia incuestionable en el lenguaje conceptual de la metafísica.

En el caso mencionado, para nosotros estaba a la vista que se comprendía mejor lo que es la esencia del ser cuando se pensaba en el estar presente [*Anwesen*], y los discípulos de Heidegger habían aprendido a reconocer una auténtica pregunta en la «pregunta por el ser». El aprender a pensar la vida en todas las múltiples direcciones de su autoexplicación lingüística y experiencia representa evidentemente una tarea general. Ésta incluye la experiencia de la trascendencia, la experiencia de la poesía, del arte, del culto, del rito, del derecho; todo esto hay que pensarlo de nuevo. Quiero decir, se trata de obtener un nuevo equilibrio de manera que nuestro pensar no se agote sólo en el dominio (y la explotación) de la naturaleza, es decir en el convertirlo todo en disponible, incluso a nosotros mismos. En años posteriores, Heidegger llamó esto el «pensamiento calculador». En la «destrucción» del lenguaje conceptual de la metafísica se puede observar cómo se produjo el predominio de este pensamiento. Ciertamente habría que captar primero el significado de la latinización. La adopción del pensamiento griego –del mundo del pensar griego– por la lengua latina es un proceso que se extiende sobre toda la antigüedad tardía, mientras que en la Roma de Plotino, en la corte imperial de los siglos II y III, se hablaba griego. Por eso es aún más importante preguntarse: ¿Qué significa la latinización frente a esto?

Fue Dilthey quien introdujo la expresión de la «posición de voluntad romana». Una formulación genial de genial acierto. ¿Qué significa realmente «voluntad» en latín? Bueno, todo el mundo lo sabe: *voluntas* y *velle*. Pero ¿qué significa esto en griego? Nadie lo sabe. Se habla de *boulesthai*, pero cualquiera que domine un poco el griego sabe que esto significa en realidad «deliberar sobre algo en su interior». La *boul'* es la asamblea de deliberación. La palabra griega significa, por tanto, el «deliberar consigo mismo», no el ciego impulso de la voluntad o aun la voluntad de poder. O bien se llama *ethelein*. No resulta fácil decir lo que de hecho significa esta palabra. Pero se puede discernir al escucharla, y el uso lingüístico lo confirma, que no significa tanto la deliberación ante posibilidades abiertas, sino más bien la conclusión de ésta, un estar decidido, o aún mejor: un estar resuelto [*Entschlossensein*] (*Entschluß* [resolución] es una variante moderna de *Beschluß* [decisión]). En el *Gorgias* de Platón se lee en una ocasión: «*Ei de boule, ethelo*»: «Si tú has deliberado contigo y decidido, yo estoy presto y resuelto». Sólo las dos expresiones griegas abarcan todo esto, mientras que en latín el «*velle*» y la «*voluntas*», y en las palabras alemana *Wille* y castellana «voluntad» retrocede la significación de elección y deliberación, que originariamente tenía *boule*, a favor de lo decidido, querido y deseado: «*Sit pro ratione voluntas*». En la

Fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant, la voluntad es una figura de la razón (práctica). Sólo después de Kant, sobre todo desde Schelling y Schopenhauer, aparece la voluntad ciega. En una carta temprana, Heidegger usó una vez la formulación de la «diablería de la voluntad». Todo conocedor del Heidegger tardío sabe de la posición preferente que había adquirido el concepto de la *Gelassenheit* [serenidad] en su pensamiento. Esto no significa un mero dejar [*lassen*], sino un «contenerse», de manera que se deja y se deja libre, a diferencia del resuelto estar al acecho de decididas metas de la voluntad, que siempre nos tapan la vista de todo lo que podría estar abierto.

Hay que ser consciente de que el lenguaje erudito de la ciencia moderna se deriva del latín y por eso también de la posición de voluntad. Esto se aplica aún más a las lenguas nacionales que se han diferenciado a partir del latín. En el alemán también había algo propio, por ejemplo, gracias a la mística alemana, a Maestro Eckhart y a Lutero. Pero para el lenguaje filosófico alemán de los siglos XVII y XVIII aún quedaba la tarea de desvincularse del latín. Fue el logro enorme de Kant y de algunos de sus predecesores de la Ilustración alemana, como Thomasius y Christian Wolff, el haber transformado el latín del lenguaje de la metafísica escolástica del siglo XVIII en un alemán elegante, flexible y finamente diferenciado. En cambio, fue algo más tarde, y debido al genio lingüístico de Hamann y Herder, que el lenguaje popular de Lutero y de los sermones alemanes llegara a ejercer su fecundísima influencia en todos los ámbitos. En la época de Goethe y en continuación con Kant, todo confluyó finalmente en la inmensa fuerza conceptual de Hegel. Incluso logró introducir el pensamiento presocrático en la lengua alemana cuando designó con «ser», «nada» y «devenir» los primeros pasos del concepto que realizó la lógica del ser y que conduce a la lógica de la esencia y del concepto.

Preguntémonos ahora qué se ha ganado con semejante destrucción, con el desmontaje y el despejar del origen de nuestros conceptos. Mi respuesta es: el retorno a lo griego originario permite tener conciencia de lo «propio». Esto nos lo puede enseñar, por ejemplo, el concepto aristotélico de la *energeia*. Conocemos la palabra. Como *Energie* [o «energía»] tiene derecho de ciudadanía en alemán [y en castellano]. Sin embargo, la palabra griega misma tiene un significado del todo diferente. *Energeia* quiere decir «estar realizando algo», «estar ejecutando algo». En alemán [y en castellano] se escucha en «energía» el explosivo estar cargado de la fuerza acumulada. Nuestro concepto moderno de energía surgió del concepto griego aristotélico de *energeia* a partir del Renacimiento y el comienzo de la Edad Moderna liberando la dinámica inherente a él. Algo de ésta,

sin embargo, estaba también para los griegos en la *energeia*. Porque «ser» no sólo es el ser sustancial, lo invariablemente dado, que subyace en todas las características cambiantes. *Energeia* es más bien la manera de ser de aquello que no está fabricado por nosotros (*ergon*), sino que es «por naturaleza», como los cuerpos «simples», los elementos y todos los seres vivientes. Estos, particularmente, no sólo están en movimiento, sino que poseen «automovilidad». Todo lo que está en movimiento tiene «ser» en el sentido de movilidad, y para esto Aristóteles introdujo la expresión artificial de *energeia*. Ésta fue ya una de las penetraciones comprensivas más importantes del joven Heidegger. Desde el concepto de *energeia* descifró de nuevo la física aristotélica. Por supuesto que no era una física en el sentido de Galileo, cuya marcha triunfal atraviesa todo el mundo científico moderno. La pregunta aristotélica se refería al ser de lo ente en su movilidad. El desarrollo básico de la moderna mecánica de Galileo, en cambio, se apoya en el concepto fundamental del movimiento que se puede medir. Éste no se refiere a un «ente en movimiento», sino al proceso del movimiento como tal que, por ejemplo, en la caída libre se produce de tal manera que, en el vacío, la pluma de la almohada y la placa de plomo caen a la misma velocidad. Este enorme paso de la abstracción, que sólo fue corroborado más tarde por medio de experimentos, abrió la dimensión dentro de la cual la ciencia moderna se puso en camino para transformar el mundo desde sus mismas bases e inaugurar así la era de la técnica.

En *ousia* y *energeia* lo mismo que en *Anwesenheit* [presencia] y «movilidad» resuena algo de la experiencia griega del lenguaje. Incluso en las palabras *Anwesen* [hacienda] y *Anwesenheit* [presencia] se encuentra *Wesen* [esencia] y así, nuestro oído puede escuchar algo de «movilidad». Esto resulta inconfundible en el sentido de *Verwesen* [podrirse], en la descomposición a lo informe e inerte. En este sentido, hay una gran proximidad entre *Anwesen* y *Verwesen* que permite que la experiencia originaria griega del «ser» se manifieste también en nuestro lenguaje. La travesía por el latín, en cambio, con conceptos como *substancia*, *subiectum*, *essentia* y *actus*, preparó en la tradición de la metafísica una comprensión del ser completamente diferente, que inauguró, con conceptos como «subjetividad» y «objetividad», la era de la ciencia moderna.

Cuando Heidegger hablaba en ocasiones del griego y del alemán como de las lenguas de la filosofía, no se trataba de un chauvinismo ridículo. Más bien lo padecen aquellos que se sienten ofendidos por semejante afirmación de Heidegger. Dice lo que es el caso, o sea, que desde el comienzo griego hasta nuestra propia percepción de este comienzo, la filo-

sofía y la ciencia han marcado el Occidente. La contribución alemana se distingue sólo por el hecho de que a través de Kant y Hegel el comienzo griego cobró nueva vida. En verdad, el pensar siempre está aliado con la lengua realmente hablada. Ella nos ofrece nuestra experiencia de pensar y esto se aplica de hecho a todas las lenguas habladas. Esto se observa, por ejemplo, en el especial interés que Heidegger mostró por el japonés y el chino, porque, como lenguas habladas, también han encontrado sus propias posibilidades de articulaciones conceptuales y nos permiten tal vez entrever futuras experiencias de pensar. La filosofía alemana, desde el punto de partida griego y por la traslación al latín y a los lenguajes especializados de nuestra cultura científica, está determinada de tal manera que impone a nuestro pensamiento en conjunto la tarea de la destrucción. Ésta no consiste en un ridículo purismo que acaso quisiera sustituir otros términos por palabras y vocablos alemanes, sino más bien se trata de dar nueva vida a la problemática del lenguaje conceptual tradicional desde las fuerzas intuitivas del lenguaje hablado.

Esto se puede ver tal vez de la manera más clara en la posición central que ha adoptado el concepto de «conciencia» [literalmente «el ser consciente», *Bewusstsein*] en la filosofía alemana, que en el fondo no existe en griego ni en latín. Ahora se dirá: no hace falta un Heidegger para mostrar lo problemático y lo encubierto en el concepto de «ser consciente». Schopenhauer, Nietzsche y Freud no vivieron en balde. Todos sabemos que la conciencia ofrece un aspecto altamente superficial detrás del cual se esconden muchas cosas. Como dice Nietzsche: «Yacer soñando sobre el lomo de un tigre». Sin embargo, fue el mérito de Heidegger el haber destruido esta ocultación en sus efectos dentro del propio campo conceptual de la filosofía. *La destrucción del concepto de «conciencia» es, en verdad, la recuperación de la pregunta por el ser.* Lo revolucionario de la empresa de Heidegger consiste en que no cuestiona la conciencia en el sentido en que lo hicieron, a su manera, la psicología profunda y la crítica a la ideología, sino que plantea la pregunta radical acerca de qué es lo que hay que entender, en general, por «ser» y que no se vuelve accesible si sólo nos retiramos a la presunta autenticidad de la conciencia y del ser consciente de sí mismo. De este modo, Heidegger inició el retorno a la pregunta platónico-aristotélica por el ser, con lo que convirtió, en realidad, toda la filosofía moderna –que se apoyaba precisamente desde el idealismo alemán y, sobre todo, desde el neokantianismo, en el concepto cartesiano del *cogito*– en una empresa mucho más radical. Ahora nos encontramos en la confrontación con el comienzo griego de Occidente.

Esto estaba detrás de *Ser y tiempo*. Esto estaba detrás de la pregunta: «¿Qué es la metafísica?», y esta pregunta dio lugar a la pregunta aún

más aguda por la superación de la metafísica o incluso por el fin de la filosofía en Occidente. El lenguaje de la filosofía y sus conceptualizaciones pertenecen, en todas partes, al contexto vital de la lengua hablada en cada caso. Así, participa del papel que el lenguaje desempeña, en general, como acceso al mundo. Pero, ¿cuál es la esencia del lenguaje que representa este acceso? Cualquiera verá inmediatamente con claridad que esta pregunta es excepcionalmente difícil. El lenguaje está oculto como lenguaje, porque en cada caso se refiere a *algo*. Los griegos ni siquiera tenían una palabra para designar el lenguaje, como tampoco para la conciencia o la voluntad. Para decir lenguaje, los griegos decían *logos*, lo que designaba las cosas afirmadas y estados de hecho, o bien usaban una expresión que significaba lengua, la *glotta*, con la que se producen los sonidos lingüísticos. También para nosotros y hasta el presente, el lenguaje mismo es algo misterioso, a no ser que se lo use sólo para calcular y dominar, corrigiéndolo en este caso para mayor provecho con simbolismos artificiales. En verdad, el lenguaje se da allí donde hay diálogo, o sea, en el ser con otros y, en efecto, es misterioso cómo actúa en este caso. ¿Por qué una palabra equivocada en un mal momento puede ser tan nefasta, e incluso casi mortal? ¿Y por qué, a la inversa, una palabra correcta en el buen momento puede revelar puntos en común y deshacer tensiones? Vale la pena reflexionar sobre esto. El ser con los otros es nuestra situación vital, y el entenderse en el ser con los otros es la tarea impuesta a cualquiera.

Es cierto que el fenómeno del lenguaje atrajo también el pensamiento griego y especialmente la filosofía estoica ya estableció bases importantes para toda la tradición posterior de la filosofía del lenguaje. Sin embargo, el surgimiento de las ciencias naturales, fundadas en la matemática y sus simbolismos artificiales, desencadenó un movimiento contrario que dio nuevos impulsos al fenómeno del lenguaje. Lo que domina la tradición es el lenguaje de la metafísica, procedente de Aristóteles, que incluso determinó todavía de manera fundamental la confrontación con la ciencia moderna, realizada sobre todo por Kant en su *Crítica de la razón pura* y en continuidad con ésta. Incluso el genio lingüístico de Herder no consiguió imponerse en la filosofía, entre otras razones, porque su desafortunada crítica a la teoría kantiana del espacio y el tiempo, fundada en el lenguaje y su uso en la vida real, no resistió a la superioridad de Kant. Ni siquiera pensadores con un lenguaje tan poderoso como Fichte y Hegel otorgaron un lugar real al lenguaje como auténtica y fecunda «profundidad de la experiencia». El genial diletantismo de Schelling restringió el dominio del *logos* y de la lógica y puso la filosofía en compañía del arte y

de la poesía. Pero sólo la sensibilidad romántica de Wilhelm von Humboldt, en contigüidad con el idealismo alemán, consiguió captar el lenguaje en toda la amplitud de sus múltiples formas de manifestación inspirando así las ciencias lingüísticas. A partir de allí, cuando se retomaron los resultados de Humboldt, se desarrolló un relativismo lingüístico del que creo que no acierta la esencia del lenguaje. Precisamente por la multiplicidad de sus manifestaciones, el lenguaje mismo permanece profundamente escondido. Incluso enfoques tan geniales como los de Chomsky no hacen justicia a la diversidad del mundo de lenguajes. También Heidegger tardó mucho en convertir el misterio del lenguaje en el objeto de preferencia de sus meditaciones, aunque hacía mucho tiempo que su pensamiento ya se estaba moviendo en el elemento del lenguaje. Hemos mencionado ya la fuerza del lenguaje de Heidegger. Sin duda, no siempre resulta agradable sentirse forzado a maltratar la lengua por la voluntad dictatorial del pensamiento de un Heidegger. Esto no se puede negar. Sin embargo, en cualquier caso hemos de exigirnos un enorme desplazamiento de petrificaciones cuando vemos cómo las visiones vivas del pensamiento se enredan en las rígidas reglas y usos del lenguaje y los estereotipos de la formación de opiniones. Hace falta un esfuerzo hermenéutico para averiguar qué era lo que queríamos decir cuando hablamos con otros, y qué era lo que queríamos mostrar al otro, a fin de que aprendamos nosotros mismos cuando dialogamos con otros.

En *Ser y tiempo*, Heidegger ya destacó la importancia del lenguaje para el análisis existencial. Pero cuando trata la significación del lenguaje y del discurso, en el fondo todo esto es la explicación de un monólogo, incluso cuando Heidegger mismo es consciente de ello y subraya que el discurso se dirige a alguien. Lo que queda al margen es que sólo el diálogo es el lenguaje que irradia su propia luz.

Esto cambia en el Heidegger tardío. En el intento de romper la estrechez de la cultura científica de Occidente para volver a encontrar otros caminos y trasfondos de la existencia humana, hizo esfuerzos casi violentos para escuchar la voz del ser en los presocráticos, de la que creía que aún no estaba atada por las cadenas de la lógica. Los primeros textos que poseemos, de Parménides y Heráclito, no pueden confirmar sus intentos. Sólo abren la vista a una prehistoria del lenguaje. Heidegger era consciente de que siempre estaba sólo en camino al lenguaje; y esto, evidentemente, no quiere decir en camino al lenguaje sino en su pensamiento sobre el lenguaje. ¿O acaso también en camino al lenguaje en el sentido de la palabra buscada?

Donde mejor se puede mostrar esto podría ser tal vez en la interpretación heideggeriana de *aletheia*. Heidegger traduce esta palabra por

Unverborgenheit, la condición de estar desoculto. Desde el uso lingüístico griego tal vez sería más correcto decir con Humboldt y otros: *Unverhohlenheit* [sinceridad, sin encubrimiento de algo]. En efecto, encontramos *aletheia* la mayoría de las veces y en primer lugar en relación con el decir: decir la verdad, o bien engañar. Odiseo era el héroe admirado de la mentira, que incluso hacía las delicias de los dioses. Pero detrás del centelleo del brillo aparente de la mentira se halla la ocultación en la oscuridad. Este fondo oscuro está detrás de todo decir y ver. El concepto griego de *pseudos* aún no le dio su definición conceptual, y bajo este aspecto, de hecho es más acertada la expresión «desocultamiento» [*Entbergung*] para *aletheia*. El lenguaje «arranca» algo del «ocultamiento», lo trae al descubierto, a la palabra y a la arriesgada empresa del pensar. El ser y la apariencia –no la sinceridad y la mentira– son el gran tema nuevo del pensamiento occidental desde Parménides. Pero aquello que se descubre de esta manera, que queda desocultado, que había estado escondido, está al mismo tiempo resguardado como lo rescatado [*geborgen*] cuando retorna a la palabra. Ésta es la dimensión ontológica de *aletheia*, que queda del todo escondida debido al concepto de *Bewusstsein* [conciencia] y su predominio en el pensamiento moderno, aunque tematice el concepto de ser. El «ser» se convierte aquí en objeto. El objeto es resistencia. El objeto se entiende desde un principio a partir de la energía con la que la voluntad trata de superar la resistencia. En el concepto de «objeto» se confiesa la voluntad de dominio. Por eso, Heidegger evitó tanto el concepto de conciencia como el de objeto. Él sabía que en nuestra posición del dominio metódicamente asegurado de las cosas objetivadas sólo podemos llegar hasta las experiencias dentro del límite de nuestro sistema de dominio. Dentro de semejante «saber de dominio» no sólo desaprenderemos el saber de la salvación, sino también todos los otros modos de saber, si no aprendemos de nuevo y de manera diferente.

No hace falta decir con qué facilidad se dio para Heidegger en este punto el paso al «habitar». Porque «habitar» es también la palabra que indica que no se está frente a los objetos para dominarlos. Habitamos en lo habitual. Esto lo es también el lenguaje, algo dentro de lo que se vive y habita y donde se está en casa. La palabra no es como un signo que se pone y que luego se quita cuando ha hecho su servicio, como si se lo tuviera almacenado y listo para su uso. La palabra y el habla son aquello con lo que nos tratamos unos a otros y con lo que tratamos el mundo en el que estamos en casa; este habitar que ya conocía Hegel cuando usaba la bella expresión del «*Sich-Einhausen*» [instalarse en casa, literalmente «encasarse»] para designar la tarea humana. De manera parecida, Heidegger

mostró también en el habitar que esta palabra no está rodeada por un ámbito de lo dominado sino de lo familiar. Es un espacio propio que se abre así, y en él nunca se está solo. No únicamente porque en él se está a menudo con otras personas. Sobre todo, se está rodeado siempre por las huellas de la propia vida y colmado del conjunto de nuestros recuerdos y esperanzas.

El secreto del lenguaje consiste en ser abierto. Para situaciones nunca calculables y momentos imprevisibles uno consigue encontrar la palabra acertada. Para dilucidar esto intenté conectar con la tradición cristiana del concepto de *verbum* cuya fuerza de salvación no se vuelve del todo irreconocible incluso en ámbitos secularizados. A la *Entbergung* [desocultamiento] corresponde la *«Bergung»* [el resguardar o abrigar]. Las palabras abrigan algo. Esto no tiene nada que ver con inclinaciones románticas y poéticas, aunque el romanticismo y la poesía están sin duda relacionados con el lenguaje. Pero hay que tener presente que las palabras pueden ser algo más y que no siempre cumplen sólo una función de designar. Esto es lo que expresa el habitar en la palabra y el estar en casa en una lengua. Así, la palabra siempre tiene un alcance mucho mayor que la función conceptual respectiva, que agota su sentido en los enunciados. Estamos más cerca del lenguaje cuando pensamos en el diálogo. Para lograr un diálogo todo debe coincidir. Esto no ocurre cuando el interlocutor en el diálogo no ha seguido y no ha ido más allá de su respuesta, sino que sólo se fija en los medios para limitar lo dicho con la argumentación contraria o para refutarlo con argumentos lógicos; un diálogo fecundo es aquel en que el dar y recibir, el recibir y dar lleva finalmente a algo que es una morada común con la que se está familiarizado y en la que uno puede moverse junto con el otro. Decimos también: «Con esta persona me he entendido bien». ¿En qué nos entendemos realmente en este caso? Respuesta: en todo. Esta forma de hablar, que expresa una experiencia, nos muestra que en el diálogo se abre, en efecto, un auténtico universo. No es inmediatamente aquello que se propone Sócrates al «refugiarse en los *logoi*» frente a las ingenuas especulaciones cosmológicas del pensamiento más antiguo. Pero, a fin de cuentas, sí es un aspecto de esto, sólo que habría que ubicarlo en un marco más amplio del diálogo y la dialéctica.

Sería poco natural y forzado no hablar de Nietzsche en este contexto. Nuestros vecinos franceses, al ir más allá de Heidegger, han tratado de volver precisamente al radicalismo de Nietzsche, quien considera, en efecto, la verdad y la mentira –en un sentido extra-moral– como valores de la vida, contemplando ambas finalmente como meras máscaras de la voluntad de poder. Una puesta en duda tan radical de la ver-

dad, sin duda, forma parte de las posibilidades originarias de la experiencia humana. Sin tener esto presente no se lograría jamás hacer transparentes las ficciones de la conciencia y la autoconciencia y de las ideologías implantadas.

¿Cómo llevó Heidegger a partir de la década de 1930 su lucha de pensamiento con Nietzsche? Sería un poco provinciano pretender responder a esta pregunta poniendo en su cuenta los distanciamientos de Heidegger con respecto a las doctrinas biológicas y racistas de la Alemania nazi, que están probados. En la lucha del pensamiento con Nietzsche se trata de algo más. Al cuestionamiento del concepto de verdad desde la categoría originaria de la voluntad de poder Heidegger opuso el concepto de «recuerdo» [*Andenken*]. No me atrevo decir que Heidegger saliera victorioso de esta lucha. Pero con toda seguridad era consciente de que estaba luchando con el radicalismo del nihilismo de Nietzsche y que no podía recaer a una posición anterior al radicalismo de este pensamiento. No hubiera podido llevar la lucha de esta manera, y si queremos podemos ver aquí los límites –pero también la grandeza– de su genio, si no hubiera encontrado un compañero en Hölderlin y si no se hubiera agarrado a él con toda la fuerza de su pensamiento. En la penuria del lenguaje de Hölderlin vio la penuria de su propio lenguaje. En él vio al poeta cuya fuerza visionaria, sin conocimientos teológicos e históricos especiales, había renovado la herejía de Joaquín de Fiore, quien enseñó que Dios o lo divino vuelve a enviar una y otra vez a un mediador para avivar de nuevo el fuego que se extingue entre los hombres con el fin de que se muestre lo divino en la sucesión de tales figuras mediadoras, con la que se inician nuevas épocas. En el islam hay convicciones parecidas. Así, la poesía de Hölderlin fue una ayuda teológica para el pensamiento de Heidegger; y fue más que esto. No sólo compartió la penuria del lenguaje que reconoció en la poética de Hölderlin. En sus creaciones poéticas vio una dimensión de todo lo venidero. Cuando Hölderlin conjuraba la lejanía de los dioses en «tiempos necesitados», esta penuria del lenguaje que lamentaba era al mismo tiempo una legitimación poética. Heidegger se reconoció a sí mismo en ella y la interpretó a su manera tan rigurosamente en su consecuencia dogmática como también se había interpretado desde siempre el Nuevo Testamento. Desde la poesía y la retórica de Hölderlin intentó conceptualizar su propia visión de un nuevo pensar y de un ser humano que habita, de un nuevo estar con los otros, como algo que está a salvo.

Si nos preguntamos al final cuál es la tarea que nos queda a todos, debo decir que siempre me parece un poco ciego cuando se me pregun-

ta qué hemos de aprender aún, en general, de Heidegger. ¡Ojalá fuéramos capaces de aprender a hacerlo! No se trata del aprender, sino de un poder hacer. En cualquier caso deberíamos intentar remontarnos en nuestro pensamiento, como él, a experiencias originarias de la propia vida y enfrentarnos a las exigencias de la vida social y política, rompiendo en todo ello el academicismo de las valoraciones y opiniones preconcebidas con la libertad del juicio espiritual, incluso corriendo el riesgo de equivocarnos. No creo en una lengua universal de la humanidad, como tampoco en un clima artificialmente producido para todos los habitantes de la Tierra. Pero sí creo que la humanidad puede aprender de sus propias experiencias. Para los seres humanos hay experiencias humanas en todas las lenguas. Todas ellas, las que dialogan entre ellas o también con nosotros, conocen la veneración de algo superior, y también el estar atento y la responsabilidad compartida frente a lo que esconde el futuro común.

22. HEIDEGGER Y LOS GRIEGOS

El tema «Heidegger y los griegos» me ha ocupado desde hace mucho tiempo una y otra vez. Cuando hablo de él ante un círculo de colegas que han hecho sus estudios en gran parte en otros países y que luego han vivido también entre nosotros en Alemania y en universidades alemanas, el tema adquiere un acento muy especial. Lo que se impone inmediatamente como un punto de vista especial es: ¿Qué es, realmente, lo que convirtió a Heidegger en un objeto de estudio tan privilegiado en el gran ámbito público de la filosofía mundial, y esto a pesar de todas las objeciones contra sus enredos políticos en el siniestro acontecer del Tercer Reich, que precisamente ahora han vuelto a interesar a la opinión pública mundial, y a pesar de las resistencias de lenguas científicas de otro tipo? Pese a todo el afán de las traducciones y el reconocimiento de su necesidad, creo que entre nosotros tenemos en claro que por la vía de las traducciones no podemos entrar en un verdadero intercambio filosófico. Como se sabe, al menos desde Platón se discute si realmente se puede transmitir la filosofía por vía escrita, y en todo caso es innegable que sobre la base de las traducciones no se puede llegar a un auténtico intercambio cuando se trata de diálogos filosóficos.

No obstante, quiero intentar mantener un diálogo. Un encuentro de tantas personas tiene su verdadera vida siempre en los pasillos y en el jardín u otros lugares, donde unos se pueden separar para tener conversaciones personales. Sólo así los estímulos y los puntos polémicos que puedan haber surgido pueden llegar a un intercambio real. No me hago la ilusión de que las palabras que tengo que decir puedan crear como por magia una auténtica situación de diálogo, como por ejemplo el gran escritor de diálogos Platón sabía crear con su magia diálogos socráticos. He decidido tratar de nuevo el tema «Heidegger y los griegos», que desarrollé por última vez en 1986 en el volumen de homenaje a Dieter Henrich

sobre Platón,[1] no sólo por la ocasión especial que aquí nos reúne, sino también por un motivo nuevo.

Nuestro conocimiento y nuestros accesos a este tema se han modificado recientemente de una manera espectacular. Podemos tratar el tema «Heidegger y los griegos» sobre una base más amplia que nunca, y sobre la base de textos auténticos de Heidegger mismo. Espero que también a mí se me note que a la vista de este cambio de la situación puedo mostrar algunas cosas bajo una nueva luz. El cambio de la situación se debe en primer lugar a un hecho que hemos de agradecer, a saber, que ahora podemos leer al joven Heidegger de los años veinte, es decir los comienzos del joven docente en maduración, en dos volúmenes de las obras completas. A estos textos también pertenece el curso de 1923, el primero al que yo mismo asistí en Friburgo, ciertamente aún con una comprensión insuficiente, y que llevaba el sorprendente título de «Ontología. Hermenéutica de la facticidad».

Entretanto, se encontraron casi simultáneamente dos cosas más. Se trata del texto mecanografiado original del joven Heidegger de 1922 con el título «Indicación hermenéutica» como «Introducción en la interpretación fenomenológica de Aristóteles», que además está provisto de bastantes anotaciones manuscritas muy importantes. Este texto lo conocí ya a comienzos de 1923 y se convirtió para mí en el motivo de ir a Friburgo, donde Heidegger enseñaba como joven docente privado y asistente de Husserl. Justo antes, en 1922, había terminado mi doctorado siendo aún muy joven. Debo añadir que las exigencias después de la Segunda Guerra Mundial para tesis doctorales eran mucho más modestas, de modo que también mi disertación se podría ver en realidad más como un primer trabajo de prueba, digamos un buen trabajo de magisterio. (Había desaparecido con todos los honores en el mausoleo del olvido hasta que, entretanto, fue excavada nuevamente en la Biblioteca estatal de Munich.) En aquel tiempo entre 1922 y 1923, mi profesor Paul Natorp, el importante erudito y pensador de la escuela de Marburgo, me dio a leer un día este texto mecanografiado de Heidegger. Apenas encuentro palabras para describir el efecto que este texto causó en mí. En Marburgo, todos vivíamos aún en un lenguaje conceptual neokantiano y filosófico-transcendental. Como joven estudiante tenía una estrecha relación amistosa con Nicolai Hartmann y había aprendido muchas cosas de él, que estaban relaciona-

1. Incluido en *Gesammelte Werke*, vol. 3; en el presente volumen bajo el título «El retorno al comienzo», págs. 253-256.

das con la historia de problemas del neokantianismo y con el distanciamiento de la idea neokantiana de sistema, que se produjo en los primeros trabajos de Nicolai Hartmann después de la Primera Guerra Mundial.

En este estado de ánimo y esta situación leía el texto mecanografiado de Heidegger. ¡Era algo tan diferente! En la actual relectura apenas he podido resucitar del todo en mi recuerdo hasta qué punto esto era diferente para mí. Hoy lo encuentro más bien discreto –en el estilo de conducción del lenguaje, en sus neologismos y sus acentuadas y provocadoras afirmaciones– en comparación con los forzamientos del estilo posterior de Heidegger. Había conservado todo esto muy bien en el recuerdo y, sin embargo, ahora me sonaba diferente en algunos puntos, aunque reconocía muchos pasajes de este manuscrito literalmente. Hace muy poco que Ulrich Lessing, en sus trabajos dedicados al legado de Dilthey, descubrió este texto en su versión completa.[2] Hasta ahora no sólo faltaban las últimas siete páginas de «mi» copia, a las que probablemente aún había leído entonces. Además contiene ahora todo un programa de las interpretaciones de Aristóteles, que Heidegger estaba preparando en aquel tiempo (1922). El manuscrito había sido redactado por petición de Natorp, quien quería conocer los trabajos de Heidegger sobre Aristóteles y, en efecto, gracias a este texto Heidegger fue nombrado profesor en Marburgo. Aún hoy estoy admirado de que Natorp reconociera en este texto el genio del joven pensador. Para él, todo esto debía ser aún mucho más novedoso y extraño que para mí como estudiante joven, curioso y receptivo. Natorp vivía todavía plenamente en su propio mundo del lenguaje neokantiano y a partir de éste también había estudiado a Aristóteles. Desde luego que no leía a Aristóteles de manera tomista y escolástica, sino más bien al estilo de la filología moderna. Pues bien, Lessing encontró cincuenta páginas de este informe previo a las interpretaciones de Aristóteles, al parecer escritas a toda prisa, que Heidegger había entregado a Natorp. He leído este informe ahora por primera vez de nuevo. En realidad, yo mismo me he convertido entretanto en otro y, además, puedo apoyarme adicionalmente en los ricos materiales acerca de lo que Heidegger comunicó en sus posteriores cursos y trabajos sobre Aristóteles. Las interpretaciones de Aristóteles que estuvo preparando en aquel tiempo no se han llegado a conocer hasta ahora. Dentro de los límites en que los manuscritos lo permiten, éstas sólo se presentarán en las Obras completas.

2. Fue publicado con una introducción mía bajo el título «Heideggers "theologische" Jugendschrift», en el *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), págs. 228 ss. y 235 ss.

¿Qué fue lo propiamente revolucionario de estos textos tempranos de Heidegger que ahora conocemos? Sólo puedo decir con todo el énfasis que para mí, en aquel momento, todo fue nuevo, pero sobre todo el lenguaje. Era un pensador que se esforzaba en hacer realizable el propio movimiento del pensamiento en el texto griego a partir del lenguaje hablado y vivo. Entretanto, el estilo novedoso de las exposiciones heideggerianas se conoce como un alemán heideggeriano demasiadas veces repetido. En sus comienzos, Heidegger estaba aún en un momento de transición, como se puede leer en una anotación previa suya escrita a mano en el texto; éste intenta «mantener una línea intermedia». Heidegger quería decir con esto: entre el lenguaje conceptual familiar de la metafísica y el lenguaje de la facticidad. Ya la palabra «facticidad» misma es un testimonio importante. Es un término que pretende ser claramente una contra-palabra, una palabra contra todo lo que estaba en boga en el idealismo alemán, como conciencia, autoconciencia, espíritu o también como el ego trascendental de Husserl. En esta expresión de «facticidad» se percibe inmediatamente la nueva influencia de Kierkegaard, que estaba sacudiendo el pensamiento contemporáneo desde la Primera Guerra Mundial, e indirectamente también la influencia de Wilhelm Dilthey con su constante pregunta del historicismo, que dirigía como amonestación al apriorismo de la filosofía trascendental neokantiana. Desde este punto de vista no es una simple casualidad, sino algo bien fundado en la historia de la recepción el que se haya encontrado el texto completo del escrito de juventud en el legado de Dilthey.

En su etapa decisiva de la década de 1920, ahora se vuelve más claro el camino que tomó la evolución propia de Husserl y Heidegger y el movimiento fenomenológico, desde las *Investigaciones lógicas* hasta el tratado sobre la *Crisis* de Husserl, y desde *Ser y tiempo* hasta el Heidegger tardío después del «viraje». Es indudable que este desarrollo de la fenomenología, sobre todo desde que Heidegger participó en él, fue empujado por el desafío del historicismo. Se trataba de la cuestión de cómo se podía pensar realmente algo así como una verdad filosófica duradera dentro del flujo cambiante de lo histórico. El manuscrito heideggeriano está desde un principio también determinado por el tono que adopta con la palabra «facticidad». La historicidad de la existencia humana se muestra en su ser asumida en cada caso, y esta existencia humana de cada caso se encuentra constantemente ante la tarea de esclarecerse a sí misma en su facticidad. Klaus Held reconstruyó en su conferencia[3] que una

3. El profesor Held había dado la conferencia principal del simposio con el tema «La situación actual de la filosofía. La fenomenología heideggeriana de la tonalidad fundamen-

de las categorías básicas del Heidegger tardío es el *Entzug* [«retirada» o «abstención»], un motivo que conocemos más o menos de Schelling. Sólo este retenerse [*Sich-Zurückhalten*] frente a la realidad es lo que hace posible un salir hacia la existencia y lo patente. El verdadero acento de la hermenéutica de la facticidad –por extraño que pueda sonar– es que en el facto de la existencia se encontraría un entender y que la existencia misma sería hermenéutica. Originariamente, «facto» y «facticidad» había sido una palabra en contra de todas las *vérités de raison* y designaba, como el facto de razón de la libertad, todo aquello que no se puede explicar y que simplemente hay que aceptar. Y si encima pienso en el uso lingüístico teológico y el eco de la creencia en la Pascua de Resurrección que resuena en este término, se muestra aún más claramente que aquí se trata de una frontera infranqueable de toda verificabilidad histórica y objetivabilidad.

Quisiera comentar ahora un poco esta hermenéutica de la facticidad, el segundo título del curso de 1923, mostrando cómo el pensamiento del joven Heidegger ya estaba en el camino de desligarse de la prehistoria de su propia carrera de formación y estudios, y en qué medida sabía plantear una pregunta tan general como radical que tenía que concernir a cualquiera que realmente se abre al pensamiento reflexivo.

Pero antes de discutir este punto quisiera anticipar algo. En esta sesión me resulta especialmente importante (y ha reforzado mi decisión de venir aquí) que no sólo nos encontramos con representantes del pensamiento filosófico del mundo cultural europeo, sino que también están entre nosotros colegas de otros mundos culturales que no pertenecen a la tradición europea greco-cristiana y que sin embargo están unidos con nuestro mundo y participan en él. Sin duda traen consigo sus propias experiencias históricas, sociales, éticas y religiosas. De modo que están constantemente caminando por su propio camino como nosotros por el nuestro, cuando aspiramos a elevar a la claridad consciente y conceptual nuestra facticidad desde nuestra propia tradición. Pienso que ya es hora. En esta sociedad en que vivimos hoy, y ante sus dimensiones planetarias y problemas globales, también el pensamiento y todos nuestros diálogos deben llevarnos más allá de las fronteras más restringidas de la tradición y buscar un intercambio de alcance mundial.

Por «hermenéutica de la facticidad», como se expresaba entonces, entendía Heidegger el esclarecimiento. Lo que quería decir era que la

---

tal [*Grundstimmung*]». Véase la publicación de este texto bajo el título «Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger», en: D. Papenfuss/O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 1: Philosophie und Politik, Francfort 1991, págs. 31-56.

existencia se esclarece, se ilumina. Así caracterizó en algunas ocasiones, por ejemplo, también el concepto aristotélico de *phronesis*. De eso aún tendremos que hablar. Pero, ¿dónde comenzar, dónde terminar? Una cosa se podría decir de entrada: ¿qué es aquí el comienzo, qué es el final? ¿No son, a fin de cuentas, lo mismo? Porque lo que aquí significa comienzo, ciertamente no quiere decir el comienzo del mundo en el sentido de la moderna cosmología, sino que se refiere al comienzo de nuestro humano preguntar y reflexionar sobre el sentido de la vida y sobre nuestra historia, sobre el comienzo, sus primeros problemas y sus experiencias más profundas, y precisamente también sobre los atolladeros en los que todo eso nos ha llevado. Porque aún no sabemos cómo nos las arreglamos con todo eso, y si aprenderemos a superar por ejemplo el atolladero ecológico.

Aquí han acontecido muchas cosas que hemos de aceptar como nuestro destino, como cualquier facto. Así, Heidegger se preguntaba: ¿qué significa este primer comienzo y qué aspecto tiene? De esto habla especialmente un nuevo volumen que contiene los *Beiträge*, un texto de los años treinta, de entre 1936 y 1938, durante los que Heidegger intentó esbozar una especie de programa de su nuevo pensamiento, el programa de un nuevo comienzo, después de retirarse de su compromiso político. Esto estaba evidentemente vinculado con la conciencia de que un comienzo no es algo lejano que ya apenas nos concierne. En este punto puedo citar a Heidegger mismo: «Un comienzo ya siempre nos ha sobrepasado». Tengo incluso dudas de si es apropiada la formulación usada por Held de que podemos poner un comienzo. En eso tal vez soy más platonista y pienso que la anamnesis, el emerger en el recuerdo de un saber originario, es la única forma en la que comienza el pensar. En la medida en que el pensar recuerda, recuerda aquello que quedó plasmado de una larga historia de costumbres, vidas, sufrimientos y pensamientos de la humanidad en muchas formas de expresión lingüística, en palabras y leyendas, cantos y configuraciones en imágenes. Cualquier pensamiento, aunque no domine el griego o lo que se adquiere con una buena formación humanística, puede obtener una clarificación conceptual de la propia tradición lingüística. Esto me parece ser una gran posibilidad, y bajo este punto de vista quisiera acercarme a los griegos para mostrar cómo el joven Heidegger intentó desarrollar sus preguntas radicales desde la hermenéutica de la facticidad, es decir, a partir de la experiencia de su propia vida y a través del redescubrimiento de la propia vida en las experiencias de los griegos. Esto fue un propósito atrevido y de amplio alcance, pero en él se trata del mundo que es propio a todos nosotros.

En el presente esto es tal vez más claro de lo que podía ser para el joven Heidegger en 1922. Al menos desde su artículo de 1938 sobre «La época de la visión del mundo», que entonces ya no pudo publicar,[4] Heidegger retomó y profundizó problemas que había dejado pendientes en *Ser y tiempo*. Cuando apareció *Ser y tiempo* (1927), había para mí algunos puntos en los que no pude seguir a Heidegger. Así, por ejemplo, nunca pude aceptar sin resistencia su etimología. Seguramente era el filólogo dentro de mí que sabía muy bien que una etimología generalmente tiene una vida corta, como mucho de treinta años. Después de este tiempo ya queda anticuada y descartada por la ciencia. Me parecía una base insuficiente para llevar las preguntas tan radicales de Heidegger a una respuesta. Él mismo admitió también que las etimologías nunca habían de demostrar algo, pero que a él le inspiraban y eran ilustrativas.

Pero dejemos de lado la etimología y conectemos con lo que nos expuso Klaus Held en su contribución, con la función del modo de encontrarse [*Befindlichkeit*], y cómo la angustia, el horror, el tedio hacen que se experimente la nada. Al comienzo de su época posterior de Friburgo, Heidegger hizo hablar expresamente este lenguaje de la «nada». En relación con su tema, Held señaló con razón también el asombro, este quedarse parado y asombrado. Voy a citar un fragmento de verso de las *Elegías* de Duiniso de Rainer Maria Rilke. Porque allí se muestra que el asombro siempre es un comparativo. Quien se asombra siempre está «más asombrado». Así, Rilke habla del alfarero junto al Nilo, cuya maestría heredada y muy antigua causa cada vez más asombro. Estar asombrado es estar siempre más asombrado. Heidegger pudo encontrar esto finalmente también en el *thaumazein* de Platón y Aristóteles.

En 1921, Heidegger comenzó a renovar intensamente sus estudios aristotélicos. No sólo comenzó a leer de manera nueva las obras principales de Aristóteles. Sobre todo comenzó con la *Retórica*, donde se tematiza, en el conocido contexto del segundo libro, el modo de encontrarse, porque los oradores deben excitar los afectos, una antigua doctrina de la teoría retórica griega. Platón insinuó esto en el *Fedro*, y Aristóteles lo elaboró en sus lecciones sobre retórica. Desde los modos de encontrarse surge el esclarecimiento de sí misma de la existencia.

Ahora bien, en el conocimiento teórico sólo se realiza uno de los modos del autoesclarecimiento de la existencia. Se puede decir, con Klaus

4. Incluido en *Holzwege* [Caminos de bosque], Francfort 1950; ahora en la *Gesamtausgabe*, vol. 5, Francfort 1977.

Held, que la contingencia se ha convertido en nuestro destino occidental y que no se la puede excluir de las historias y destinos humanos. Estoy de acuerdo y sólo añado algo si digo que lo que surgió entonces fue la matemática, la capacidad del pensamiento que se completó en el demostrar. Este es el verdadero comienzo de la ciencia entre los griegos. En su bello libro sobre «el despertar de la ciencia», van der Waerden mostró especialmente que lo decisivo es el desarrollo de la lógica de la demostración. Por otro lado, haremos bien en partir del autoesclarecimiento que surge de la práctica de la vida en toda su amplitud y que posteriormente se convertirá en tema de la filosofía práctica de Aristóteles. Él delimitó cuidadosamente esta filosofía práctica frente a la teórica, y aun así vemos que ambas están entrelazadas entre sí, que el estímulo práctico está en la base de todo, en la aspiración al bien, y en el deseo de conocimiento que nos empuja. Las primeras frases de la *Ética a Nicómaco* y de la *Metafísica* son: Todos los seres humanos aspiran al saber, y toda praxis y método se dirigen al bien. De modo que, para ambas, la base práctica no es algo teórico. Se trata del autoesclarecimiento de la existencia fáctica, de la hermenéutica de la facticidad. Ya en su texto mecanografiado juvenil, Heidegger esbozó esta relación entre el saber teórico y el práctico.

En el esbozo para Natorp anunció tres capítulos. Esto se podrá comprobar seguramente en el futuro a partir de sus manuscritos. Se trataba sobre todo de tres cosas. Una era el papel del saber práctico. A partir de este punto he continuado especialmente al resucitar el concepto de *phronesis* para la dimensión filosófica de la hermenéutica. Heidegger mencionó la *phronesis* en su programa en principio sólo como la condición de la posibilidad de fijarse en algo, de todo interés teórico. En este sentido trató sobre todo los dos primeros capítulos de la *Metafísica*. Acerca de ello merece ser recordado el testimonio de Leo Strauss. Este importante pensador político estaba en aquel tiempo tan fascinado del curso de Heidegger en Friburgo que fue a ver inmediatamente a su amigo y mentor Franz Rosenzweig para decirle que acababa de asistir a algo que hasta entonces no había existido en ninguna cátedra alemana. Incluso Max Weber sería un «pobre inocente» en comparación con él. Como se sabe, Max Weber era todo un fenómeno. En Heidelberg, donde hacía mucho que él no podía dar clases por su enfermedad nerviosa, cuando alguna vez asistía a una conferencia como oyente, el conferenciante tenía que temer lo peor y comenzaba su discurso temblando. Porque al terminarlo, Max Weber se levantaba y pronunciaba una conferencia mucho mejor y más brillante sobre el mismo tema simplemente improvisando. Este «pobre

inocente» verdaderamente se las sabía todas, y con Werner Jaeger en Berlín pasó algo parecido, es decir que para Leo Strauss todo lo que hacía Werner Jaeger no era más que paja en comparación con Heidegger.

La relación entre teoría y práctica tiene una estructura muy compleja en el pensamiento griego y hay que desligarla totalmente del uso moderno del lenguaje y del problema trivial del empleo de teoría y práctica. En cualquier caso era un error cuando se deducía, por ejemplo, de los capítulos finales de la *Ética a Nicómaco* aristotélica que, en contra de sus conocidos intereses pragmáticos y políticos, habría estado dispuesto a hacer allí una concesión a la academia y a su maestro Platón, poniendo el ideal de vida dedicada a la teoría por encima del de la práctica. Si se interpreta el final de la *Ética* realmente con precisión, se muestra, al contrario, que la vida dedicada a la teoría, en cuanto forma superior de vida, es la vida de los dioses, y que para el ser humano sólo existe una vida basada en la práctica, donde el ascenso a la vida teórica sólo llega a ser posible como una especie de elevación momentánea a un estadio superior. Por lo tanto, no puede haber en absoluto una separación entre teoría y práctica. Por esta razón Aristóteles puede decir: «Todos los seres humanos aspiran por naturaleza al saber». El aspirar es aquí lo primero y sólo a partir de él se desarrolla el puro fijarse en las cosas. Esto es lo que vio el joven Heidegger entonces. No obstante, hay que tener en cuenta que Heidegger –y precisamente también el joven Heidegger–, aunque tomaba la base de la facticidad como tema, cimentando así la introducción aristotélica a la metafísica en el papel básico de la praxis, no dejaba de poner el acento en el puro fijarse en algo y, finalmente, en lo que posteriormente llamaría la cuestión del ser.

Ahora bien, también esto no se debe entender de manera errónea. Probablemente, el joven Heidegger, al que inquietaban sus preguntas acerca de la fe cristiana, veía ya entonces en este giro hacia el puro fijarse en algo los límites de lo griego. En cualquier caso, aunque buscara el comienzo de nuestra historia en los griegos, no lo hacía como humanista, no como filólogo o historiador que sigue su tradición sin cuestionarla. Más bien obedecía a su necesidad crítica ante su propia penuria existencial. Da la impresión como si ya en aquel tiempo hubiese intuido el destino de Occidente en conjunto, tal como lo formuló por primera vez de manera teórica y provocadora en *La época de la visión del mundo*, para elaborar finalmente las perspectivas generales que ponen la mera vuelta a los griegos bajo la luz delatadora de la crítica.

El paso a la metafísica fue el primer paso en el camino por el que la historia de Occidente se acercó a sus actuales extremos. Heidegger los des-

cribió como el olvido y el abandono del ser y en la prioridad del saber hacer constructivo con el que aprovechamos las fuerzas de la naturaleza para hacer posible nuestra propia vida reconoció al mismo tiempo nuestro destino. Mas en ello hay al mismo tiempo otra exigencia, la que pretendemos fundar hoy, ante la orientación del destino de la civilización humana, en el concepto del economizar y de las virtudes del economizar. Son cosas que todos conocemos bien de nuestra vida práctica, y lo que todos sabemos es que hay que aprender a economizar los recursos. En la conciencia general se ha despertado la preocupación por los límites ecológicos que hemos de defender. El profesor Cho ha puesto esto de relieve recientemente, en un trabajo interesante sobre Heidegger.[5] Cuanto más claro había captado Heidegger este comienzo entre los griegos en su significado determinante para el destino de todos nosotros, tanto más tenía que poner en un primer plano también la confrontación con Nietzsche, el crítico más radical del paso del pensamiento occidental hacia la metafísica. Por esto, Nietzsche acompañó como desafío la fase tardía del pensamiento de Heidegger.

El primer paso fue el que condujo del comienzo griego a la metafísica de Aristóteles. A éste siguió el giro que trajo consigo el cristianismo cuando configuró a partir de los griegos su propia doctrina de la fe. Tanto la teología de la Creación de la tradición judía como el mensaje de la Salvación del cristianismo fueron trasladados del griego a conceptos latinos. Esta nueva acuñación del comienzo griego por la dogmática de la iglesia romana está detrás de la ulterior dirección que tomó el destino de Occidente y que llevó de la «iglesia» a la ciencia moderna.

Está claro que no se trata de la ciencia como tal. Más bien se trata de que un modo de pensar, que es el característico de la investigación científica, no puede ser el único ni el predominante en la economía espiritual de la humanidad. No cabe duda de que también los griegos eran una nación de artesanos de primer rango, grandes inventores, grandes proyectores y realizadores. Ni siquiera podemos expresar en el uso del griego la diferencia entre el llamado artesano y el llamado artista libre. En ambos casos se trata del genio de la *techne*, ya sea que se llame a Arquímedes un investigador genial o un gran artesano.

Ahora bien, mi tesis es que nosotros, como filósofos en la era de la ciencia, podemos ver en los griegos una especie de modelo. Su pensamiento no está marcado en su totalidad por la misma agresividad constructiva con

5. K.K. Cho, *Bewusstsein und Natursein*, West-Ost-Divan, Friburgo-Munich 1987.

la que procede la ciencia moderna. Su concepción del mundo no está bajo la presión del concepto de método de la modernidad, de su necesidad de certeza y su ideal de la demostración que inspiran la ciencia moderna. Es cierto que también los griegos conocieron este impulso, pero ellos desarrollaron su orientación en el mundo a partir del hilo conductor de un lenguaje que aún surgió de la práctica originaria de la vida, que todavía no estaba traducido en otros lenguajes y mundos de experiencia como el latín del imperio romano y de la iglesia cristiana. No estaba marcado todavía por la cultura científica abstracta de la modernidad.

Este es precisamente el punto en que Heidegger se convirtió en innovador para nosotros. Recargó palabras de nuestro lenguaje con funciones conceptuales y refrescó la vida del lenguaje del pensamiento, de manera que en su uso comienzan a hablar muchas cosas de la experiencia lingüística humana que nos muestran plásticamente lo que quiere decir un concepto. Voy a poner ejemplos. Para mí fue como una revelación cuando aprendí de Heidegger que la palabra griega que designa «ser», *ousía*, empleada por Platón y Aristóteles, en realidad significa la propiedad del agricultor, su finca [*Anwesen*], todo lo que tiene a disposición en su trabajo y su economía. Ahora bien, no fue un descubrimiento de Heidegger que *ousía* tenía este significado originario. Lo encontramos ya en Aristóteles, el maestro de los que saben. Algo parecido se encuentra, por ejemplo, en el catálogo de conceptos del libro Δ de la *Metafísica*. Pero mientras que para Aristóteles esto aún era obvio, Heidegger fue el primero en volver a comprenderlo, a saber, que nuestros conceptos se desarrollan a partir de palabras de nuestro lenguaje y que por esto llevan como una marca en la frente la hora de nacimiento de la experiencia humana. Así hemos aprendido a ver con Heidegger que *ousía* significa presencia y que implica un sentido temporal.

En realidad, en otras lenguas, y sobre todo en lenguas que no pertenecen al ámbito cultural europeo, es un hecho aún más claro que el uso natural del lenguaje participa en el campo de enunciación de la poesía y la meditación. Aquí hemos tratado en una interesante discusión el hecho de que, por ejemplo, en chino *tao* significa en realidad «camino». Así, de repente ya no estamos separados por todo un continente y por siglos o milenios de la China actual, pues los griegos llamaron esto *methodos*, lo que significa el camino que hay que recorrer. Entre los griegos, esta palabra no tiene, ciertamente, el significado del concepto moderno de la teoría de la ciencia. Heidegger prefería decir «caminos» en lugar de «obras». Es verdad que no en todas partes se respeta a Heidegger por el estilo del lenguaje de su pensamiento. A menudo la gente se burla, se ríe de él o al menos lo cri-

tica. Cuando la noticia de la muerte de Heidegger llegó a Oxford, un pensador inglés de primer rango dijo: «¡Finalmente desapareció este bufón!». Y, sin embargo, el estilo de pensar de Heidegger encontró una resonancia histórica mundial, como todos hemos atestiguado con nuestra presencia. Incluso la resistencia contra su conducta lingüística da prueba de ello. A la inversa, entretanto suscitan nuestra resistencia algunos trabajos procedentes del extranjero cuando emplean conceptos como «realismo» e «idealismo» como si sólo existiese el mundo de la ciencia moderna y su teoría del conocimiento adyacente, ya sea que se la entienda como nominalismo o incluso positivismo o como la filosofía trascendental basada en el «facto de la ciencia».

Muchas de las palabras conceptuales en las que se expresa la tradición de la filosofía, se transmitieron, a pesar de su origen griego, primero en su traducción latina. Esto exigió un nuevo y gran paso, que realizó Kant. Fue el primero que escribió una gran obra filosófica en lengua alemana abandonando el latín medieval. Esto hizo época. Lo que significa puede notarse, por ejemplo, en Hegel, quien tiene una especial fuerza del lenguaje, a pesar de toda la artificialidad de su lenguaje conceptual. Esta fuerza del lenguaje la comparte incluso todavía con Heidegger, y no sólo por el tono de fondo de la lengua suaba que les es común. Pero ésta aporta justamente algo vigoroso a la formación de conceptos.

Recuérdese la conocida construcción de la *Lógica* de Hegel. En su segunda parte trata de la doctrina del *Wesen* [esencia]. Hay que agudizar el oído para darse cuenta de que no es simplemente la *essentia*, la traducción latina de *ousía*. También el primer comienzo de la *Lógica* de Hegel nos enseña que aquí participa otra cosa. Hegel fue el primero que incluyó las teorías de los presocráticos en la cuestión del ser de la metafísica e hizo comenzar el pensar con el ser, la nada y el devenir. Esto ya indica lo que propiamente es el *Wesen* [esencia]. Es una categoría temporal. Aunque hoy ya sólo hablamos del *Verwesen* [podrirse], pero aun también del *Anwesen* [presencia] y también de que alguien *treibt sein Wesen* [hace sus fechorías o fantasmadas] y de que algo es un verdadero *Unwesen* [abuso, desorden, barbaridad, literalmente: in-esencia]. En la palabra *Wesen*, como en todas sus derivaciones, está siempre la presencia que lo penetra todo, un algo casi imperceptible: «ahí hay algo».

En sus interpretaciones de Hegel, Heidegger estuvo luchando contra la tradición de la metafísica y siempre redujo a Hegel a su herencia metafísica. Creo, sin embargo, que de este modo, a veces su oposición a Hegel no le permitió escucharlo.

Ahora bien, estoy lejos de considerar que aquí sólo se trata de la fuerza lingüística alemana y que sólo por la vía de ésta se encontraría un acceso al griego. Para aquellos que vienen de otros ámbitos culturales y de otros mundos lingüísticos para dedicarse aquí a la filosofía con nosotros la situación no es muy diferente. También deben asimilar por sí mismos el mensaje de Heidegger. No basta con ver en Kant, Hegel o Heidegger cómo *nosotros* hemos hecho esto, o cómo ellos nos lo demostraron. Verdaderamente, no se trata de repetir el lenguaje de Heidegger. Él siempre se defendió enérgicamente contra esto. Al principio era tan consciente de los peligros de tales repeticiones que incluso llamó el carácter de la enunciación filosófica la «indicación formal». Con ello quería decir que con el pensamiento sólo se puede señalar en una dirección, pero que era preciso que uno mismo abriera los ojos. Sólo así se encontraría aquel lenguaje que dice lo que uno «ve».

Inspirado sobre todo en su retorno a la lengua griega y a su manera provocadora, Heidegger dijo ocasionalmente que el griego y el alemán eran las únicas lenguas en las que se podía filosofar. Con esto se refería en el fondo a la tarea inmensa de revertir la latinización de los conceptos griegos en la filosofía. Esto no es algo fácil. Lo puede mostrar un ejemplo. En griego no hay una correspondencia del concepto de voluntad, de la *voluntas*. Lo que se puede decir en griego en lugar de ello sería tal vez *boulesthai* o algo parecido, que abre un campo de significación totalmente diferente de *voluntas* y voluntad. En este campo encontramos *boule*, es decir «consejo», consultarse, deliberar, sentarse juntos y pensar qué sería lo mejor, lo más apropiado. Esto es lo que entonces se «quiere». Tengo una carta de Heidegger en la que habla directamente de la «diablearía de la voluntad». En ella está la totalidad de la energía que nos empuja hacia delante, que nos ha hecho grandes, pero que también nos ha llevado a los límites donde tenemos que cuidar del equilibrio con las otras fuerzas de la vida. Si pongo la mirada en lo común que hay en la teoría, el mero fijarse, y la praxis, la vida práctica, me atrevería a apelar a la fuerza de una palabra en nuestro lenguaje. Me refiero a la palabra «atención» [*Wachsamkeit*]. La atención es efectiva, sin duda, allí donde aspiramos al mero mirar hacia algo propio a la teoría. Pero la atención también es efectiva cuando tratamos de averiguar el bien que siempre ha de ser algo mejor u óptimo. Aristóteles llamó a esta atención *phronesis*. Está claro que en el ámbito originario del uso lingüístico griego la teoría y la praxis son algo muy diferente de aquello a lo que nos referimos en la discusión moderna cuando hablamos de la relación entre teoría y práctica, porque en ésta la praxis queda reducida sólo a la aplicación del saber teórico.

Esto me hace recordar la fiesta de despedida que Heidegger celebró con sus alumnos de Friburgo en 1923, junto a una hoguera, en el altiplano Stübenwasen, en la Selva Negra, antes de marcharse a Marburgo. Su discurso de despedida comenzó así: «Estar despierto junto al fuego. Los griegos...». Todavía me suenan las palabras en el oído, y me acuerdo de la continuación, que hablaba de fuego y luz, de claridad y oscuridad, y de la misión del ser humano de estar entre este desocultamiento del ser y su retirada. Fue un arranque griego en aquel discurso de Heidegger al estilo de los movimientos de juventud. ¿Qué quiere decir estar despierto? Aristóteles caracteriza en la *Metafísica* el ser divino, el ser supremo, por su constante estar atento y presente. Esto es lo que distingue a lo divino. Todos conocemos el último párrafo de la *Enciclopedia* de Hegel, que cita este pasaje para decir qué es el «espíritu». De hecho, «espíritu» no es una palabra griega. Pero justamente por esto se trata de un ejemplo de cómo aprendemos a pensar con el lenguaje de los griegos. Así, Heidegger nos enseñó a ver que lo divino es la movilidad. «Movilidad» no es movimiento. No es lo opuesto a quietud. La movilidad es el ser de lo movido. Cuando Platón, en el *Sofista* (y otros lugares), expone la diferencia exclusiva entre *stasis* y *kinesis*, entre quietud y movimiento, al final se obtiene como resultado algo totalmente diferente de lo que es el ser, a saber, que es el entrelazamiento interno de ambas. El genio de Aristóteles encontró la palabra para decirlo. En su *Física* tomó como tema lo ente en su movilidad y preguntó por el ser de este ente. Para ello encontró la acertada expresión *energeia*, lo que literalmente significa «estar en obra». La palabra designa una acción que no se junta primero a la obra hasta que ésta esté ahí como algo acabado, como el *telos*. En la naturaleza las cosas no van así. Lo movido por naturaleza siempre está en camino de una naturaleza a otra. Ya sea la semilla o el brote, la flor o la fruta en descomposición, todo está «en obra». ¿Qué nos ocurrió para que *energeia* se convirtiera en la expresión que designa energía?

Saco las consecuencias. Lo que se puede aprender de los griegos no es una respuesta a todo lo que nos inquieta. Piénsese sólo en el problema de la muerte, que encontró en el cristianismo su lugar central. También otras religiones han dado su respuesta a la pregunta por la muerte. Los griegos encontraron la respuesta con su saber del Hades y de la Isla de los bienaventurados, y cuánta tristeza de despedida nos transmiten las magníficas estelas funerarias griegas procedentes de la época platónica y que siempre nos conmueven de nuevo. También ésta es una experiencia de la muerte, pero no es la de nuestra propia historia. Novalis la contrapuso de manera impresionante a la revelación cristiana en sus «Himnos a la noche».

De todos modos, cualquier lengua es una autoexplicación de la vida humana. Desde temprano, Heidegger apuntaba a esto con su proyecto de una «hermenéutica de la facticidad». Este esclarecimiento se obtiene en cada caso de la existencia que somos nosotros mismos y que se sustrae a sí misma, y esto ocurre en todas las lenguas. En este sentido, todos estamos en la misma situación de partida. Si, por ejemplo, en algunos países africanos la lengua francesa representa la única posibilidad de acercar a las personas que viven allí los pensamientos desarrollados por la filosofía europea, esto tiene sus problemas. La lengua de los habitantes de estos países, en la que elaboran su propia experiencia del mundo, no tiene –o ¿aún no tiene?– la posibilidad de traducirse al francés. Algún día, los procesos tecnológicos tal vez se expresarán en todas partes en una lengua de comunicación unificada y más o menos igualada. Pero no será de mucha ayuda. La filosofía no es un mero sistema de comunicación. Sólo comienza allí donde se va más allá del carácter puramente formal de signos, símbolos y convenciones. Y también para nosotros mismos, en el corazón de Europa, es cierto que debemos sobrepasar el uso de nuestras palabras conceptuales como puras fórmulas si queremos conceptualizar nuestra propia experiencia del mundo. A partir de este reconocimiento fundé en su día, junto con Joachim Ritter, el «Archivo de historia de los conceptos». Éste no pretende enriquecer nuestra erudición, sino agudizar la percepción de los tonos y también los tonos en octava superior, que consuenan en nuestras palabras conceptuales cuando llegan a hablar.

En mi opinión, el mayor logro de Heidegger fue que supiera auscultar las *palabras* prestando atención a su procedencia secreta y lo oculto de su uso presente. En cambio, cuando tenía que interpretar *textos*, a menudo tenía dificultades, porque los iba torciendo y forzando en dirección a sus propias intenciones, con lo que hacía hablar el saber del trasfondo de las palabras. En cualquier caso, su legado duradero que nos dejó a todos y que nos reúne aquí, es el haber puesto al descubierto la polivalencia de las palabras y la fuerza de gravitación interna del uso terminológico vivo y de sus implicaciones conceptuales, agudizando nuestro sentido para ellos. Este fue el sentido positivo de la «destrucción», en el que no había nada de demoledor. Cualquiera puede sentirlo, aunque sólo aprendiera a usar el alemán con dificultades o domine el griego de manera incompleta.

No se trata aquí de la adopción de un vocabulario o de una obediencia a reglas, sino de una constante formación de horizontes y de un abrirse al otro, que puede lograr cualquier lengua en la que tratamos de entendernos. Heidegger fue realmente innovador en avivar al mismo tiempo la capacidad de pensar y la imaginación lingüística. En mi opinión,

esto recompensa todas las debilidades ante las que los filólogos a menudo se sienten superiores a Heidegger. En una traducción heideggeriana de un canto de coro griego se descubrieron dos docenas de errores de traducción. No obstante, estos errores, que sin duda producen verdaderas deformaciones de los textos, fueron más fecundos para la comprensión del texto en su conjunto que cualquier investigación experta. A mí me pasó esto incluso con las interpretaciones que Heidegger hizo de Hölderlin. Algunas observaciones me parecían inaceptables. Pero la proximidad, la densidad, la inmediatez con la que Heidegger hizo hablar estos versos de Hölderlin, esto es algo de lo que se debe aprender; no para imitarlo, sino para tratar el lenguaje de tal manera que llegue a expresar su sabiduría.

Quiero poner un ejemplo. Se trata de un poema de Stefan George que dirigió a su amigo y poeta holandés Albert Verwey. El poema alaba el paisaje de Frisia y habla del *«Geräusch der ungeheuren See»* [el «ruido del mar inmenso»]. ¿Alguien se percató jamás, sea alemán o no, que *Geräusch* viene de *rauschen* [murmullar/bramar]? El poeta captó aquí el bramido de las olas de tal manera en el verso que ese bramido nos rodea. A su manera, también el pensamiento siempre ha buscado la palabra que nos expresa así, y seguramente cualquiera, partiendo de su lengua materna, tendrá que explorar una y otra vez la abertura al mundo de la que le viene la palabra acertada en la que emerge para él lo que quiere decir; no importa cuál sea el lenguaje de conceptos del que se trate. La palabra y el concepto es para el pensar lo que es la palabra y la imagen para la poesía. Nada se usa ahí como mera herramienta, sino que se levanta algo a la claridad, en la que puede «mundear» [*welten*], para terminar con una palabra de Heidegger.

23. HEIDEGGER Y LA SOCIOLOGÍA

Bourdieu y Habermas

La ontología política de Martin Heidegger [1]

Para poder enjuiciar el libro en cuestión en realidad se debería ser sociólogo. Quien pertenece al campo académico de la filosofía está todo menos autorizado para ello. Porque el verdadero propósito de la investigación de Bourdieu es precisamente el análisis sociológico y el desenmascaramiento de lo que sucede en el campo de la filosofía. Por su parte, un lector filosófico sólo puede darse cuenta con asombro o perplejidad de que todo lo que él mismo considera como cuestiones de conocimiento y de verdad y por lo que está trabajando en su campo académico, en ojos del sociólogo no tiene contenido ni objeto propio alguno y por ello tampoco posee una posible verdad. Desde el punto de vista de Bourdieu, la filosofía parece ser una especie de impostura intelectual, que se ha establecido a sí misma como una institución social honorable. Esto también se aplica al «caso Heidegger». El hecho de que la filosofía de Heidegger tuviera durante ciertos tiempos éxito en Francia pone al autor ante la tarea de esclarecer sociológica e históricamente el fenómeno «Heidegger» en conjunto y a la luz de la crítica a la «filosofía» en general.

Ante este estado de cosas parece inútil querer demostrar al autor no sólo lo que él mismo sabe, sino lo que encima es motivo de orgullo para él, es decir, que su descripción de las cosas en el campo especial de la filosofía, particularmente en cuanto se trata de Heidegger como su tema principal, suena para el lector filósofo a menudo como una caricatura. De este modo, el autor no se pone las cosas muy fáciles. Al contrario, él mismo

1. Sobre el libro del mismo título de Pierre Bourdieu, trad. alemana: Francfort/M. 1975; trad. castellana: La antología política de Martin Heidegger, Barcelona, Paidós, 1991.

critica el precipitado error de cálculo del pensamiento y lenguaje heideggerianos con miras a una presunta ideología social y política que se expresaría en ellos. En esto ve un cortocircuito, «que caracteriza toda la sociología de las obras culturales, no sólo la de Adorno» (pág. 76). En el «caso Heidegger», más bien pretende estudiar la sublimación filosófica como tal, que surge, como escribe, de las peculiaridades del campo de producción filosófico, y sólo a continuación quiere poner al descubierto sobre esta base los principios políticos que en ella encuentran su expresión, y desenmascarar así la alquimia filosófica que se está practicando. Ya el modo de hablar es lo bastante elocuente. El sociólogo estudia un campo de producción, pero uno de índole especial. Tiene claro que no se trata de otra cosa que de alquimia. Esto significa que en su opinión no se traduce aquí la voluntad y el pensamiento políticos en el oro auténtico de la filosofía, sino que se explota la buena fe de la sociedad.

Semejante planteamiento sociológico se arroga necesariamente una pretensión de validez general, que debe aplicarse no sólo al fenómeno del pensamiento de Heidegger. Ni siquiera se podrá restringirlo al ámbito de la filosofía, porque, si lo entiendo bien, se extiende en un sentido mucho más amplio a todas las formas de discurso que encontramos en el campo de la erudición y de la producción literaria. Como se sabe de Freud, ahí siempre existe una tensión entre el interés en lo que se quiere expresar y una censura que se ejerce desde el campo social. Siempre lleva a una formación de compromiso, que el autor llama un acto de investigación. Al parecer, el autor tiene en mente una tarea muy general. Quiere poner al descubierto en el ámbito del discurso cultural todas las estrategias de eufemización que esconden los verdaderos impulsos políticos. Además de la filosofía, apunta con esta intención también a la ciencia política. Con tales estrategias de eufemización no se quiere decir, naturalmente, que se trata de un engaño consciente del lector o de un cálculo estratégico hecho a propósito. Al contrario: «La censura nunca es más perfecta e invisible que en la situación en que aquel agente no tiene nada más que decir que lo que está objetivamente autorizado a decir. En este caso ni siquiera tiene que ser su propio censor».

El autor difícilmente negaría que este planteamiento general también es aplicable a él mismo.[2] La manera de hablar comercial, que él mis-

2. El presente libro no hace insinuación alguna en esta dirección. Pero la reflexión metodológica en su «Proyecto de una teoría de la praxis sobre la base etnológica de la sociedad kabila» (trad. alemana Suhrkamp 1976) hace una crítica de principio a la ingenuidad del «objetivismo», que en mi opinión obliga a esta consecuencia.

mo aprecia, al parecer está también sometida a tales condiciones del «dar forma», de modo que en el mejor de los casos se acerca especialmente al caso ideal antes caracterizado en el que uno ya no ha de ser su propio censor.

Por lo visto se trata de un principio general de todo discurso. Con su manera de funcionar se puede estar familiarizado también cuando uno no se siente experto en psicoanálisis ni en crítica a la ideología. Pues no se trata de nada más que de la manera en que la retórica ejerce su efecto, y ésta es bien conocida desde sus primeros tiempos, especialmente por el análisis teórico al que Platón y Aristóteles la sometieron. Aun así, la antigua teoría de la retórica, a fin de cuentas, no pretendió que, como consecuencia de su análisis teórico de cómo funcionaba el discurso público, afirmaría también que ese discurso o ese pensamiento ya no podría exigir ninguna relación con la verdad. Desde el *Fedro* de Platón más bien está claro que la adaptación de los argumentos al destinatario y el apuntar a sus emociones que están en juego en todo discurso público, deben distinguirse de su relación con el conocimiento y la verdad. En la medida en que no se trate de Heidegger, ¿el autor estaría tal vez dispuesto a conceder esto?

Bajo estas condiciones podemos dejar de lado, por ahora, la cuestión de si la filosofía de Heidegger es realmente la más pura impostura, y vamos a leer la investigación de Bourdieu como la aplicación de un planteamiento general de tipo sociológico. Cualquier discurso tiene su función social y su momento de eufemización. Esto es cierto con independencia de la pregunta de si los contenidos del discurso resisten a la crítica o no. En este sentido, el capítulo con el título «La filosofía pura y el espíritu del tiempo» es una lección social e histórica interesante en la que se discuten muchas cosas coherentes. De hecho, sería realmente absurdo si un pensador de tal influencia, la que también se le concedería el adversario más obstinado de Heidegger, no hubiese sido una expresión especialmente representativa de una situación social y tendencia del tiempo determinadas, cuya censura experimentó personalmente. Además, las analogías que hay entre Heidegger y los representantes literarios de la revolución conservadora, son evidentes y el autor las expone de manera convincente. En el caso de Ernst Jünger, Heidegger mismo lo expresó repetidas veces. Pero ya el inmenso éxito de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler es una prueba más que evidente. La afirmación de Bourdieu es correcta cuando explica que el éxito de este libro inquietó de manera poco habitual a la ciencia académica y que llevó a reacciones sorprendentes. No sólo salió (en la DLZ) la recensión mencionada por Bourdieu de Eduard Meyer,

uno de los grandes mandarines –para servirme de una expresión preferida del autor–, sino también el cuaderno especial de la revista *Logos*, que disparó desde un flanco entero contra Spengler. En este sentido, Spengler tiene un valor especial de síntoma.

Pues bien, el autor mezcla su análisis de la revolución conservadora con la antipatía que al parecer guarda contra la estructura académica alemana de entonces. Esto conduce a que no siempre acierte. Es verdad que el sistema universitario alemán tenía una exclusividad y posición de monopolio muy especiales. Otros caminos al éxito literario, como los había por ejemplo en Francia, no tenían casi ninguna importancia en el campo de la ciencia dentro de Alemania. No obstante, el autor usa el término de «proletariado académico» de una manera demasiado poco precisa. Para el siglo XIX y hasta la Primera Guerra Mundial, no sólo es incorrecto sino directamente absurdo. Llama la atención que el autor traslade de una manera extraña las fechas a más atrás y que, en general, no mencione para nada las causas económicas que en Alemania llevaron a la proletarización de las clases medias, y fue eso lo que comenzó a hacer posible realmente algo así como un proletariado académico. Al parecer, lo que le interesa es otra cosa. Se propone detectar las raíces comunes de las ideas de pueblo, elite y reaccionarias para reconocer en ellas los momentos más tempranos de la revolución conservadora. Esto es bastante instructivo, y lo que toma de los libros de Fritz K. Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes* (Barcelona, 1975) y de George Mosse, *The Crisis of Human Ideology* (Nueva York 1974) es convincente en su conjunto.

Sin embargo, por la razón indicada, el caso de Spengler, por ejemplo, lo desfigura demasiado a una caricatura. Nos habla de un pobre profesor de matemática en Hamburgo al que la endogamia académica no dejó hacerse un lugar. ¿Éstas serían las razones por las que Spengler se fuera por un camino apartado de la universidad? Por mucho que se valore la fantasía sobredimensionada y la energía sintetizadora del *outsider* Spengler, todo esto sólo estaba relacionado con su falta innata de crítica y autocontrol. No quiero excluir que por estas razones hubiera fracasado en hacer una carrera universitaria. En su disertación sobre Heráclito debió de tener realmente un director de tesis muy tolerante. Pero esto aún no es el punto esencial, porque de hecho despreció personalmente el camino académico y prefirió, muy seguro de sí mismo, comprar su independencia espiritual con el oficio de maestro de escuela. Ni él ni los otros revolucionarios conservadores que se podrían mencionar aquí se sintieron verdaderamente como profesores académicos impedidos. Desde su seguridad en sí mismos lo hubieran negado rotundamente.

También la manera en que el autor trata de derivar la ideología fascista de la actitud exclusiva de la conservativa universidad alemana tiene algo torcido. No deja de ser acertada su caracterización del ambiente conservador de fondo de la vida universitaria alemana, pero justamente por esto los portavoces y partidarios del incipiente nacionalsocialismo pertenecen a un contexto totalmente diferente. Con el proletariado académico, que en la era de posguerra pasaba mucha miseria en las universidades y en las cancillerías, tienen muy poco que ver. Esto ya se muestra en su furioso anti-intelectualismo y en el cínico desprecio a la ciencia pura que ostentaban estos portavoces. Aunque el autor no deja de mencionar esto, no obstante, en mi opinión, no lo ve en el contexto correcto. La tragedia de la República de Weimar y de la toma de poder «legal» de Hitler se basan precisamente en el hecho de que el decidido nihilismo se aprovechó de la ideología conservadora para sus fines.

Por lo demás, el autor ofrece un retrato muy plástico de la índole y el alcance de esta ideología conservadora, que queda documentada no sólo por Spengler, sino sobre todo también por Ernst Jünger. Evidentemente es correcto que también el joven Heidegger se sentía muchas veces atraído por estos «portavoces del espíritu del tiempo» cuando se había desvinculado de la educación católica y jesuita que había recibido. Esto está bien descrito por el autor.

Además, el autor somete a Heidegger a un análisis sociológico, caracterizándolo como un intelectual de la primera generación. El fuerte sentimiento antiurbano que atraviesa la actitud y el comportamiento de Heidegger, en principio es susceptible de un tal análisis sociológico generalizador y estilístico. No cabe duda de que se reconocen muchas cosas en este análisis.

Y, aun así, también esto aparece en una desfiguración grotesca. Al parecer está relacionada con las premisas metodológicas de toda la manera de observación, y sólo en una proporción muy pequeña con prejuicios específicos del autor, por ejemplo, en cuanto al sentimiento arriba mencionado contra el sistema universitario alemán de entonces, o en cuanto a la incompetencia que demuestra cuando se trata de filosofía. Pero tal vez incluso estos prejuicios no sean tan específicos cuando nos preguntamos qué es lo que puede salvarse en general de la filosofía universitaria desde sus premisas. No ve en ella nada más que el resultado de estrategias eufemizadoras infladas, y no tiene ni la menor duda de que no se pueda ver a la filosofía desde otra perspectiva que la de un sociólogo que reduce su tendencia a la eufemización y la forma que se da a las circunstancias políticas y sociales.

Sobre ello ya no hay apenas discusión posible. No obstante, el lector puede quedar perplejo ante las acentuaciones a las que el autor llega con sus prejuicios. Tomemos el ejemplo que comenta especialmente, cuando Heidegger habla de la «cura» en *Ser y tiempo.* No sólo considera como pura alquimia el despliegue de todo el campo semántico de «cura», sino que va al extremo de considerar con toda seriedad que Heidegger neutraliza y elimina en su discusión con mucho arte el carácter social institucional de la previsión,[3] que desde la perspectiva de Bourdieu es al parecer el único legítimo. Para él la previsión es en primer lugar una institución. En la segunda edición de su libro, en la que puedo leer por primera vez el texto francés, Bourdieu se refiere a mi observación sobre el sentido de «previsión». De ello se desprende que considera el sentido institucional de la palabra efectivamente como el «corriente» *(ordinaire)*, mientras que la manera natural de hablar, es decir también la de la famosa formulación heideggeriana de la *«freigebende Fürsorge»* [procura que deja libre], la incluye en la alquimia de las palabras. (Concedo de buen grado que esta formulación de Heidegger tiene para mí un sonido muy irónico cuando pienso en el «cacareo heideggeriano» de los muchos estudiantes que en realidad perdieron su libertad por su influencia.) De todos modos, la idea de que una palabra como «procura» designe en primer lugar una institución, para mí sólo es una muestra de «conformación sociológica».

Otro ejemplo. Aún se podría comprender que el autor caiga en el error, antiguamente habitual, de entender la distinción hecha en *Ser y tiempo* entre autenticidad e inautenticidad de la existencia con el respectivo acento de valor positivo y negativo. Heidegger mismo tiene sin duda cierta culpa de este malentendido. Pero el autor confunde aquí las dimensiones. Se atiene completamente a la escenificación retórica con la que Heidegger había provisto su planteamiento filosófico, pero no ve en absoluto el planteamiento mismo de la pregunta. Esto se muestra muy claramente cuando se trata, por ejemplo, de la distinción entre óntico y ontológico, o sea de la llamada diferencia ontológica. Lo que Bourdieu hace de esto es simplemente cómico. La estrategia de eufemización que él ve en Heidegger, comienza en este caso al parecer ya en Aristóteles. Habría

3. Como se sabe, Heidegger usa las palabras *Sorge*, que se suele traducir por «cura», «cuidado» o «preocupación» y *Fürsorge* que literalmente significa «pro-cura», es decir «curar de algo o alguien». En alemán corriente se habla de *Fürsorge* generalmente para designar la tarea de los seguros de vejez y enfermedad, por lo que en este punto de la discusión introducimos el equivalente castellano de «previsión». [*N. d. T.*]

sido más coherente si hubiese declarado esta tesis expresamente como suya.

También su derivación de la estrategia de Heidegger de la tendencia de imponerse frente al neokantianismo tiene algo muy diletante. ¿Cómo se imagina esto? Por supuesto existía esta tendencia de plantar cara al neokantianismo en la era de la posguerra, y Heidegger la compartía con bastantes otros. Piénsese sólo en la disolución de la escuela de Marburgo y en el retorno a Hegel de la escuela del sudoeste de Alemania. Pero lo que el autor no ve, fallando así radicalmente el rango de su objeto, es que Heidegger sólo se convirtió en Heidegger porque, a diferencia de todos los otros coetáneos, fue capaz de relacionar toda la problemática del neokantianismo, tanto la de Rickert como la de Natorp y Husserl, con el trasfondo de la metafísica aristotélica. Adicionalmente, su gran oportunidad, que Boudieu ni siquiera menciona, fue que justo en el momento en que se desvinculaba de la tradición católica de su procedencia filosófica, entró en contacto con Husserl. Éste había elaborado los problemas planteados por el neokantianismo a un nivel analítico que dentro de este mismo no había existido. Por esto, Husserl pudo parecerle al joven Heidegger como alguien de un nivel casi igual al del genio analítico de Aristóteles. En cualquier caso, Heidegger alcanzó un nivel de dominio conceptual y de fuerza intuitiva fenomenológica que no existía en el academicismo epígono que imperaba desde hacía mucho en las cátedras. En comparación con esto era completamente secundario el que Heidegger se confrontara críticamente con la interpretación neokantiana de Kant antes de abandonar su autocomprensión trascendental.

En esta ocasión también cabe anotar lo mucho que se equivocó la esposa de Cassirer cuando expresó la opinión de que Heidegger estaba particularmente en desacuerdo con Cohen. Además del joven Emil Lask y Georg Simmel, Hermann Cohen era sin duda, entre todos los neokantianos, el filósofo que más respeto inspiraba a Heidegger y al que nunca confundió con los epígonos académicos contra los que arremetió. El encuentro con Cassirer en Davos aún conserva algo de ello, aunque, por lo demás, la confrontación con Cassirer ilustra de manera acertada la diferencia descrita por el autor entre el intelectual de la primera y la segunda generación.

Lo que Bourdieu dice a ese respecto no sólo es cierto en cuanto a la conducta torpe de Heidegger en sociedad, sino también en cuanto a su estilo peculiar que –desde los criterios de un gusto de urbanidad– tiene algo rústico, pesado y poco elegante. Sin embargo, también suena simplemente cómico cuando el autor dice de este intelectual de la pri-

mera generación que no había estado del todo en su casa en el ámbito intelectual. El increíble frescor con el que Heidegger abordaba las antiguas preguntas, que sin duda le arrastraba a menudo a forzamientos, era, para decirlo discretamente, la contrapartida productiva de esta «inseguridad». El autor vería en esto probablemente otro ejemplo más de un exitoso darse una forma. Para él, todo esto es pose; y tendrá que serlo. Esto se sigue de sus presupuestos de los que prefiere no dar cuenta. Cuando nos dice cómo Heidegger acumula expresiones del tipo de «originario» y «radical», para él no significa la expresión de un auténtico esfuerzo de pensar que se impulsa a sí mismo, sino pura mistificación. Adorno aún había limitado la jerga de la autenticidad a los imitadores de Heidegger. El autor no tiene tales reparos de prudencia. Tomó su decisión de antemano y debería ser coherente en afirmar que en todas partes no es más que jerga con lo que se envuelve la filosofía, al menos desde Aristóteles.

Quiero subrayar, sin embargo, que el conjunto del propósito de Bourdieu ha tenido sus frutos en varios aspectos. El «error» político de Heidegger, como muestra, se anuncia en efecto en muchos tonos estilísticos de fondo en el joven Heidegger y también más allá, en sus formas estilísticas posteriores. Esto es el procedimiento metódico de Bourdieu que, ciertamente, no tiene nada que ver con la filosofía, pero que logra una ganancia en conocimientos propios. Sin embargo, debo repetir que también se podría aplicar a Aristóteles este método de pasar de largo de la filosofía, si dispusiéramos del conocimiento histórico para poder hacer transparentes sus «conformaciones». Entonces debería reconocer, finalmente, incluso su «concepción» de la diferencia ontológica como sociológicamente coherente. Esto lo veo claro cuando leo en la segunda edición que, en realidad, lo filosóficamente esencial para Heidegger sería *«l'essentiel impensé social»*. Creo que puedo entender esto, sin que se me contradiga, como la «eufemización» del sociólogo, para el que «el ser» debe seguir siendo una palabra vacía. Qué asombrosa coincidencia con la tesis de Heidegger del «olvido del ser».

Heidegger en el pensamiento de la modernidad[4]

En sus lecciones de Francfort, publicadas en forma de libro bajo el título *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas se propuso justificar detalladamente su relación con la modernidad y su crítica a la crítica cultural de otros, sobre todo de los neoconservadores, con una discusión crítica de figuras principales del pensamiento de la época. Si se compara esta discusión con la exposición anterior de *Conocimiento e interés*, la primera observación que se impone es que ahora –después de Hegel– se presenta en un grado muy diferente a Nietzsche como un punto de viraje de la modernidad. Casi aparece como el que inició la postmodernidad y como si la hubiera anunciado a campanadas. Esto se muestra hasta en el inicio mismo de *El discurso filosófico de la modernidad.* El libro comienza con Hegel como el primero que convirtió en motivo central de su pensamiento la búsqueda de la certeza de sí misma de la modernidad. Esto está bien fundado. La escisión posterior de la escuela hegeliana en derecha e izquierda muestra hasta qué punto la ambigüedad de su pretensión universalista casi invitó a adoptar una posición política. Aunque también en el caso de Aristóteles se habló de una izquierda y una derecha, como lo hizo Ernst Bloch, esto es más bien una confirmación indirecta para el caso específico de Hegel. Ahora, en el nuevo libro, aparece Nietzsche en segundo lugar. El título del capítulo siguiente dice incluso: «Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria». Aquí puede verse probablemente en primer lugar el reflejo de la recepción francesa de Nietzsche y se puede constatar como positivo que se trate a Foucault y Derrida como pensadores principales. En efecto, fueron estos pensadores los que abrieron un capítulo nuevo en la historia de la recepción de Nietzsche de nuestro tiempo.

Al lado de estos portavoces franceses de Nietzsche, Habermas incluye también a Heidegger en esta perspectiva. Visto desde los escritos posteriores de Heidegger y su efecto de enseñanza, esto también está plenamente justificado, precisamente por la influencia indirecta que Heidegger mismo ejerció sobre el escenario francés. Sin embargo, la forma de concepción bajo la que Habermas expone las cuestiones filosóficas a la mirada oblicua del sociólogo, en mi opinión está en una extraña contradicción

4. Redactado después de la primera lectura del libro de Habermas, *Der philosophische Diskurs der* Moderne. Zwölf Vorlesungen, Francfort 1985; trad. castellana: El *discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

con la influencia duradera de Nietzsche y Heidegger. Quien parte del final de la filosofía y, en el mejor de los casos, sigue sus formas desvanecientes en el «discurso de la modernidad», establece un criterio que necesariamente reduce no sólo a Hegel sustancialmente, sino sobre todo también a Heidegger. Es cierto que se puede ver, por ejemplo con Derrida, la ubicación heideggeriana de Nietzsche en la historia de la metafísica y en el comienzo del «sobrellevarla» como un intento condenado al fracaso, para dejar otra vez, después de Hegel, la última palabra a la filosofía (en lugar de al arte o al mito). Pero aun así debería ser motivo de reflexión el que Heidegger –y aún más Nietzsche– tienen una presencia a lo largo de medio siglo por su potencia filosófica. Y esto a pesar de que al menos Heidegger no estaba precisamente favorecido por el espíritu del tiempo, ni el fascista ni el postfascista, y en todo caso no es su así llamada mística del ser ni su así llamada crítica a la cultura las que produjeron esto, ni tampoco la ambivalente y polivalente transposición de Nietzsche en la obra tardía de Heidegger. Por esto, me parece que Habermas realmente comienza a construir la casa por el tejado cuando pretende auscultar a Heidegger para detectar los tonos de su crítica a la cultura o del utopismo de su escatología mesiánica para subordinar a éstas finalmente su verdadero logro filosófico (al que Habermas dedicó, por cierto, análisis precisos y serios). Para el conocedor de las cosas es una completa inversión el que Habermas, como consecuencia de la dirección de su interés, atribuya el giro tardío de Heidegger a la influencia de Nietzsche, poniendo su «viraje» en paralelo con la inversión nietzscheana del platonismo, en lugar de entender a partir de Heidegger y sus propios giros del pensamiento su interés por Nietzsche.

En todo esto, obviamente, Heidegger queda mal parado en el enfoque de Habermas. No es mi competencia y tampoco me parece nuevo –después de Bourdieu– o provechoso discutir aquí los aspectos sociopolíticos y las autoescenificaciones en momentos de la historia contemporánea. Quien aprendió a medir a Heidegger en el discurso de la antigüedad y no en el de la modernidad, lo ve más en el contexto del desarrollo global de la civilización europea, que comienza con el pensamiento griego y no sólo con la Ilustración moderna. Esto puede parecernos casi como si se quisiera medir el logro filosófico de la *Crítica del juicio* de Kant en el propio gusto artístico de Kant y su enjuiciamiento crítico del arte. Con independencia de éste, Kant sigue siendo pionero para la estética filosófica. Para el genio del pensamiento es a menudo característico que una experiencia modesta o incluso insuficiente del mundo real permita resultados de conocimiento geniales. En

este sentido, me parece que también Heidegger comprendió más del mundo industrial del presente que la mayoría de los que poseen experiencias y conocimientos de una dimensión mucho más extensa del mundo de la técnica. También podemos preguntarnos si Heidegger no comprendió la esencia de la técnica mucho mejor que los portavoces del progreso. En cualquier caso leo con asombro en Habermas que las ideas de Heidegger acerca del arte las habría determinado su preferencia por el arte clásico, y esto a pesar de que se conoce su decidido interés por van Gogh, Franz Marc, Paul Klee, Giacometti, Paul Celan y René Char.

La manera en que Habermas ubica filosóficamente a Heidegger me parece, por tanto, bastante extraña. Me consta desde hace tiempo que Habermas reacciona de manera neurálgica al estímulo verbal de la palabra «ontológico» y que simplemente pasa por alto su sentido fenomenológico. Así se le ocurre ver a Scheler, Nicolai Hartmann, el neotomismo escolástico y Christian Wolff en un conjunto como «ontológicos». El empleo de «ontológico» por parte de Heidegger es totalmente inaplicable a esto. En Heidegger realmente no significa que quiera renovar la ontología de los griegos. Esto pondría las cosas cabeza abajo. Parece que Habermas sufre aquí una obsesión verbal. Él mismo se dedicó a fondo al concepto de conciencia en *Ser y tiempo*. Por eso, en realidad, debería haber comprendido el llamado «viraje» a partir de las dificultades internas de la autoconcepción trascendentalista del joven Heidegger. En lugar de ello quiere hacer responsable al fascismo de las referencias al destino del ser. Con eso llega demasiado tarde.

Sería más importante fijarse en las experiencias filosófico-religiosas, su distanciamiento del imperialismo de la iglesia católica y su crítica a la burguesía académica identificada con la cultura de formación erudita, que encontró al entrar en la vida universitaria. En cualquier caso no se puede relacionar la evolución del pensamiento de Heidegger tan inmediatamente con acontecimientos del tiempo y no se puede subvalorar la tarea que significaba para él la desvinculación de su formación cristiana de joven y luego el distanciamiento de su autoconcepción trascendentalista que aún mantiene en *Ser y tiempo*. Como he subrayado muchas veces, *Ser y tiempo* es una mera estación en el camino de pensar de Heidegger.[5] En realidad sólo conocemos las partes introductorias de *Ser y tiempo*, que lle-

5. Véase por ejemplo en «Un camino de Martin Heidegger», en este volumen, págs. 277-291.

varían finalmente al intento fracasado de culminar en «Tiempo y ser» y así en la temporalización radical de «ser» y «verdad»

Para la pintura al fresco de *Ser y tiempo*, es decir, para el esbozo de este retablo enorme se sirvió de un dibujo previo de Husserl. Éste le permitió exponer de manera completa algunos de sus propios resultados de trabajo, y esto impactó y se mantuvo hasta hoy. De ahí se entiende que un observador interesado en el colorido de la época de *Ser y tiempo* desde un punto de vista de crítica social vea hoy el *pathos* contundente de Heidegger de otra manera que sus coetáneos y oyentes. Incluso a Heidegger le pasó esto a veces, por ejemplo cuando veía el uso que hacía la teología protestante de *Ser y tiempo*; o cómo se interpretaban en un principio las *Elegías de Duiniso* de Rilke. En esto se ve el efecto que tiene este colorido. Para un observador posterior es realmente sorprendente. Lo mismo ocurre con la autenticidad e inautenticidad de la existencia, cuyos comienzos se remontan hasta 1920 y no pretenden ser una llamada moral. Pero para ver esto hay que fijar la mirada en otras cosas cuando se trata de filosofía. Pensemos que alguien como Heidegger pasa mucho tiempo de largo de Nietzsche porque le molesta el convencional lenguaje conceptual metafísico, e incluso pasa de largo de Hegel, a quien al menos ya quiso superar el idealismo subjetivo. Ni Nietzsche ni Hegel podían ayudar realmente a Heidegger en su inquietud religiosa y sus penurias como pensador. Fue necesario para él emprender sus propios intentos de pensar para superar la ontología griega. Esto no se puede deducir del espíritu del tiempo o de la crítica cultural a la moda. Para ello hay que ver el discurso de la modernidad en el contexto de toda la tradición metafísica cuya superación veían tanto Hegel como Nietzsche y también Heidegger como su auténtica tarea. En su día, Bourdieu ya había intentado –y en este punto más correctamente que Habermas– explicar el origen de las precondiciones heideggerianas desde el conjunto de la cultura académica alemana, y de verlo como el intelectual de la primera generación, en sus debilidades pero también en sus fuerzas. Bourdieu deja ver en este caso los límites de su manera de observación más claramente que Habermas, puesto que en general sólo consigue ver instrumentaciones y eufemizaciones en las preguntas que plantea la filosofía.

De este modo deja completamente de lado las intenciones filosóficas de Heidegger, ya se las considere como religiosamente motivadas o filosóficamente atrevidas. El rechazo sociológico de Bourdieu de toda filosofía es explícito; la tendencia sociológica de Habermas no lo es. En ambos aparecen tópicos tan polémicos como mística del ser o alquimia de las palabras, que están muy lejos tanto el primero como el segundo de los impul-

sos filosóficos de Heidegger. La crítica a la teología católica de entonces y al pálido formalismo de la filosofía trascendental neokantiana verdaderamente no era la tarea de vida con la que Heidegger se vio confrontado en sus intentos de pensar. Lo que le ayudó, pese a toda su crítica, fue el arte de descripción fenomenológica de Husserl y la orientación histórica fundamental de Dilthey.

Mas ¿cómo pudo poner manos a la obra? La respuesta de Heidegger fue «destrucción». Debo insistir de nuevo, porque el malentendido desde otros mundos de lenguas ha arraigado en todas partes: para la sensibilidad lingüística de aquellos años, destrucción no significaba demolición, sino el decidido desmontaje de las capas sobrepuestas, para poder volver desde la terminología dominante a la experiencia originaria del pensamiento. Pero esto sólo se encuentra en lenguas realmente habladas. Así se vio remitido al comienzo y a la lengua griega, que siguió ejerciendo su influencia a través del latín de la antigüedad, del medioevo cristiano y su continuación como formación del pensamiento moderno en las lenguas nacionales. Se trataba pues de volver a la experiencia originaria del pensar tal como trataba de reconocerla en la filosofía griega. En contra de todas las pretensiones de un lenguaje conceptual propio, él mismo usaba con preferencia la expresión de «indicación formal». En ello siguió a la autoconcepción de Kierkegaard de ser un escritor religioso sin autoridad. Cuando el Heidegger tardío habla el lenguaje de Nietzsche o Hölderlin, también habría que leerlo bajo este signo. De otro modo se acaba en la mística del ser.

24. HERMENÉUTICA Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA

Al recordar las primeras lecciones de Heidegger a las que asistí en 1923 en Friburgo y en 1924 en Marburgo, me viene a la mente que entonces la expresión «diferencia ontológica» era como una palabra mágica. Siempre volvió a aparecer con todo el énfasis con el que un pensador concentrado hacía sentir que aquí estaba apuntando a algo muy decisivo, aunque no expresara realmente en palabras los detalles de las conexiones y el significado de lo que quería decir. Era casi como otra expresión corriente cualquiera, con la que nos despachaba a menudo cuando tratábamos de exponer nuestros propios pequeños intentos de pensar y contribuciones. Heidegger decía entonces: «Sí, si; pero esto es óntico y no ontológico».

Intentaré que nos comprendamos acerca de qué quiere decir realmente esta diferencia entre «óntico» y «ontológico». Heidegger usó una y otra vez la expresión «diferencia ontológica» como un término simbólico. Sin embargo, nunca se hablaba de diferencia «teológica». Para ello la acuñación del nuevo término heideggeriano era demasiado fuerte y exclusiva. No obstante, sigue siendo correcto preguntar ambas cosas, qué quiere decir «el ser» y qué es lo divino y Dios. Para el giro teológico, Rudolf Otto propuso en aquel tiempo la formulación famosa «lo Otro absoluto». En esta expresión hay claramente una referencia a la diferencia. Lo diferente, lo Otro, significa en griego *to heteron*, y el *heteron* es siempre un *heteron tou heterou*, algo otro de lo Otro. Con la expresión de Rudolf Otto, el teólogo insiste en la diferencia absoluta que el cristiano conoce como la diferencia entre el Creador y lo creado. En ésta, verdaderamente, no se entiende lo Otro en el sentido lógico de la palabra *heteron.*

Quiero mencionar aún otra palabra que me quedó pegada de estos primeros tiempos de Heidegger. Cuando se aprende, al principio siempre se quedan pegadas las palabras medio comprendidas. No habría que subestimar lo mucho que se asimila así, seguramente más de lo que uno mismo es consciente y más de lo que realmente se reconoce cuando se comien-

za a comprender. Otra palabra sobre la que reflexiono hasta hoy y que todos los conocedores de Heidegger reconocen inmediatamente, es la expresión «lo ente en su totalidad». Aquí no tengo ninguna ventaja frente a otros conocedores de Heidegger, y sin embargo pertenezco a los pocos que en aquel tiempo llegaron a conocer esta expresión por primera vez en toda su polivalencia y su importancia. El joven Heidegger la usaba casi del mismo modo como la de «diferencia ontológica». Es una formulación muy vaga. Como lo explicaría hoy, insinuaba que Heidegger evitaba con ella una agudización terminológica demasiado provocadora y que no quería distinguir unívocamente entre ser y ente, como lo hizo posteriormente con un verdadero placer, diferenciando finalmente no sólo entre el ser y lo ente, sino aun entre el *Sein* [ser] y el *Seyn* [Ser], escrito con i griega. En la terminología del Heidegger tardío, todas estas expresiones articulan lo que antiguamente había llamado «lo ente en su totalidad». La manera más fácil de esclarecer esta formulación es recordar los primeros comienzos del pensamiento griego. Esto debía ser lo que Heidegger tenía en mente cuando decía con cierta elegancia terminológica «lo ente en su totalidad» en lugar de «el ser». Hoy me parece la mejor formulación para la intención que el poema de Parménides puso en versos. En él se habla del ser y para ello en griego se dice: «lo siendo» [participio presente singular neutro de «ser»] o «ente» (*to on*). Lo que llama la atención en esta palabra es el singular. Lo distintivo del pensamiento de Parménides fue que ahí uno se levantara para desterrar el no ser y lo múltiple, y lo hizo ante la enorme irrupción de conocimientos cosmológicos, astronómicos, geográficos del mundo, conocimientos del cielo, de las estrellas, de la tierra, que se había producido en Mileto. Esta ciudad fue uno de los grandes centros de la época colonial en la que los griegos exploraron y abrieron todo el ámbito mediterráneo para su civilización. El giro heideggeriano «lo ente en su totalidad» describe de manera acertada exactamente lo que presenta el poema de Parménides. En él no se pregunta por la multiplicidad de lo ente, lo que es realmente, si agua o aire o lo que fuera, y cómo todo esto se mantiene entre sí en equilibrio. No se trata del nacer y perecer que se delimita mutuamente, como el cambio de día y noche, de agua y tierra firme y todo aquello que una nación de marineros como la griega tenía inmediatamente ante los ojos en tales descripciones. De pronto, Parménides dice «lo ente» y «lo uno» que abarca todo lo ente. Este neutro, este singular «lo siendo» es un primer paso hacia el concepto.[1] Hei-

1. Véase también «Parmenides oder das Diesseits des Seins» en *Gesammelte Werke*, vol. 7.

degger se abstuvo en aquel tiempo conscientemente de usar la formulación posterior de «el ser», tal vez ya incluso para que no se malentendiera el ser tomándolo por el ser de lo ente, el ser-qué en el sentido de la metafísica. Parménides describió, en efecto, «el ser» como este ente en su totalidad, tal como lo llena todo homogéneamente como un único globo inmenso. En ninguna parte hay nada.

Cuando Heidegger habla posteriormente de la «diferencia ontológica» se refiere a lo que en esta fórmula aún no queda expresado, apuntando a la diferencia del ser frente a todo lo ente. Lo que esto quiere decir es bastante oscuro. En el fondo, nadie sabe lo que quiere decir el concepto «el ser» y, sin embargo, todos tenemos una primera precomprensión cuando escuchamos esto, y entendemos que aquí se eleva a concepto el ser que corresponde a todo lo ente. De este modo se distingue de todo lo ente. Esto es lo que de entrada quiere decir «diferencia ontológica». El joven Heidegger siempre sabía que es un verdadero enigma el que experimentemos y nombremos muchas variantes de lo ente, pero que también nombremos y tengamos en consideración el ser de lo ente.

Para ilustrar lo enigmático de esta distinción, voy a narrar una historia. Después de una clase acompañé a Heidegger a su casa junto con mi amigo Gerhard Krüger. Aún debía de vivir en la Schwanenallee, por eso puedo fijar la fecha con precisión, sería en la primavera de 1924. En aquel momento ya habíamos sido bastante machacados con la diferencia ontológica y así preguntamos a Heidegger cómo realmente se hacía eso, cómo se llegaría a hacer esta diferencia ontológica. Tal vez nos interesaba llegar al concepto de la reflexión que en el idealismo alemán constituye el comienzo del pensar. Heidegger nos miró con mucha superioridad y dijo: «¡Pero no!, no somos nosotros los que hacemos esta diferenciación». Esto fue en 1924, mucho antes del llamado «viraje». Los conocedores del Heidegger tardío ya saben de sobras que la diferencia no es algo que uno hace, sino que estamos puestos en esta diferencia. El «ser» se muestra «en» lo ente, y en ello se encuentra ya la pregunta de qué significa el que «haya» lo ente. De manera introductoria se podría decir, por tanto, tal como lo formuló Heidegger en su obra tardía sobre Nietzsche, que nuestro pensamiento se encuentra desde el comienzo en el camino a la diferenciación entre lo ente y el ser. Como se sabe, el heideggerianismo o nietzscheanismo francés adoptó este sentido de diferencia y, en continuidad con Heidegger e inspirándose en él, escribió a propósito la palabra *différance*, o sea incorrectamente, en lugar de *différence*. Al parecer fue porque esta modificación hacía más consciente el sentido doble del latín, que está en *differre*, es decir aplazamiento y diferencia. Así, la diferencia no es algo que se hace, sino

algo que se da, que se abre como un abismo. Algo se separa. Un surgir acontece.

En el Heidegger tardío, esto se llama «la apertura del ser», el acontecer que trató de conceptualizar y hacer visible en numerosos intentos de pensar. Bajo estas circunstancias el retorno a los primeros pasos del pensamiento griego era coherente. Lo que ahora se ubicaba en el centro era un tema antiguo de Heidegger, «el comienzo de la filosofía occidental». Este título suena hoy tal vez algo anticuado. Hay que recordar aquellos años en que uno de los libros de mayor éxito de la época, el de Spengler, se llamaba *La decadencia de Occidente*. Todo esto se escuchaba paralelamente cuando el joven Heidegger daba lecciones sobre el comienzo de la filosofía occidental. Siempre se escuchaba ya algo de un final que formaba parte de este comienzo y, en efecto, ¿qué comienzo es realmente un comienzo si no es el comienzo de un final? En general, sólo desde un final podemos pensar algo así como un comienzo. Así, el concepto conductor de «diferencia ontológica» se extiende desde los primeros comienzos de Heidegger hasta las formulaciones más tardías de su pensamiento. Aún en los últimos tiempos se puede encontrar ocasionalmente el giro más originario de «lo ente en su totalidad».

El segundo concepto conductor que quiero comentar de manera igualmente introductoria, es la expresión «hermenéutica». No es una expresión habitual en el ámbito de la filosofía. El jurista sabía lo que era, pero –en aquel tiempo– no le daba mucha importancia. El teólogo tampoco. Incluso en Schleiermacher, el abuelo de la hermenéutica moderna, ésta se encuentra subordinada casi como una disciplina auxiliar, y en todo caso a la dialéctica. En continuidad con él, en Dilthey se incluye la hermenéutica en la psicología. Sólo el giro que Heidegger dio a la fenomenología de Husserl y que al mismo tiempo significó la recepción de la obra diltheyana por parte de la fenomenología, otorgó a la hermenéutica por primera vez una significación filosófica fundamental. El primer curso de Heidegger al que asistí, en 1923, llevaba el título «Ontología. Hermenéutica de la facticidad». Todo el alcance de nuestro tema está patente en el título de este curso. Como ocurre con los anuncios académicos, también éste tiene una prehistoria académica. Creo saber que Heidegger tuvo que renunciar en el último momento a un título planeado, porque un colega mayor tenía previsto algo parecido. Presuntamente se salió del problema restringiendo la «ontología» con la «hermenéutica». En cualquier caso, el título que resultaba de ello intrigaba mucho. ¿Qué significa aquí «ontología» y qué es «hermenéutica»? En sus lecciones introductorias, Heidegger era a menudo bastante pedante. Más tarde, como profesor uni-

versitario experimentado en el que me había convertido, me di cuenta de cómo el joven Heidegger iba empujando y aplazando una y otra vez su enorme riqueza de ideas y la densidad de sus pensamientos, como si fuera por la preocupación de si eso bastaría para todo el semestre. Así lo hace un joven principiante en la filosofía, especialmente si tiene algo que decir. En el caso de Heidegger también fue así, sólo que tenía muchísimo que decir. De esta manera, en las últimas semanas del curso, generalmente se descargaba casi una tempestad en la que fulguraba todo aquello que tenía en mente y que aún no había podido expresar.

Mas ¿qué es la «hermenéutica de la facticidad»? Por supuesto que podemos volver al antiguo concepto de hermenéutica. Según éste, la hermenéutica es la doctrina del entender y el arte de la interpretación de lo entendido. Heidegger expuso esto de manera complicada a sus estudiantes en la lección introductoria de 1923, que ahora está disponible en forma impresa.[2] Pero luego, después de estos preparativos, resumió la situación del problema actual de la filosofía. Aunque este capítulo todavía no es de esa claridad iluminadora como generalmente en el Heidegger más tardío, se puede ver en él cómo el joven Heidegger vio entonces la situación de la filosofía. Había dos cosas. Una era el historicismo, presente sobre todo en la gran figura de Dilthey, su escuela y sus sucesores. Su «conciencia histórica» nos exigía a todos una nueva autoconciencia metódica. La manera en que el idealismo alemán hablaba de lo absoluto ya no era admisible.

Debemos confrontarnos constantemente con la pregunta de cómo, en general, se puede exigir aún a una obra de pensamiento filosófico una verdad válida ante el surgimiento de la conciencia histórica. En mi juventud, este historicismo fue el desafío ante el que se encontraba el filosofar. Uno se veía confrontado con el problema del relativismo histórico. Hay gente que hoy me toman también a mí como relativista. Pero Heidegger mostró que esto sólo podría ser válido desde una posición ficticia de una observación absoluta, en la que uno se conforma con constatar y tomar nota objetivamente de qué era lo que se pensó en los distintos tiempos de la historia del pensamiento de Occidente. Heidegger opone a esto otra posibilidad extrema. En el Heidegger de entonces suena muy respetuoso, pero no se sabe si la intención tal vez fue provocadora precisamente por tener un tono respetuoso. Pues yo diría que el acusado era en todo caso el sistema de la filosofía. Casi se escucha el nombre

2. *Gesamtausgabe*, vol. 63 (Francfort 1988), pág. 9 ss.

de Rickert. Heidegger describe un pensamiento de orden que trata de integrar, a fin de cuentas, lo temporal en la eternidad. Esta es una formulación bonita e interesante. Según ella, el relativismo estaría enfrentado a una filosofía que abarca sistemáticamente lo absoluto e integra todos los problemas de la filosofía en un gran contexto. La tesis opuesta de Heidegger fue que en estas dos formas se descuida y se oculta lo esencial de la filosofía. De lo que más bien se trataría esencialmente sería encontrar el arraigo del preguntar filosófico en la existencia humana fáctica. Por tanto, la facticidad quiere decir la existencia del ser humano. Desde el aspecto temático aún significa algo más. He reflexionado sobre esta formación verbal, sobre el origen de «facticidad». En realidad, *factum* sería suficiente. Pero en el neokantianismo, la última base del apriorismo era el facto de la ciencia. Justamente esto no podía ser suficiente.

Desde el punto de vista histórico, la palabra «facticidad» estaría inicialmente relacionada con el problema teológico que planteaba la síntesis hegeliana de fe y saber. Frente a ella, la iglesia cristiana tenía que insistir en la fe en la Pascua de Resurrección, es decir, en el hecho de la Resurrección. La facticidad subraya el carácter efectivo de un hecho. Así se convierte en una formulación provocadora para todo querer entender, por ejemplo, cuando en *Ser y tiempo* se habla del estar arrojado del ser-ahí. La existencia humana implica que se llega al mundo sin haber sido preguntado y que se le llame a uno a desaparecer sin que se le pregunte. Dentro de todo su «ser arrojado», uno vive cara a su futuro con miras al cual se proyecta.

De esta manera, la hermenéutica se concentra en algo incomprensible. Pero, de algún modo, esto siempre es propio a la hermenéutica. Lo incomprendido e incomprensible desafía a la hermenéutica y la lleva al camino del preguntar obligándola a entender. En esto no hay en absoluto un hacerse dueño anticipadamente de todo lo dotado de sentido. Más bien es un responder al desafío siempre nuevo de lo incomprensible, sorprendentemente otro, extraño, oscuro, y tal vez profundo, que deberíamos comprender. Ahora bien, incluso esto sigue haciendo inocua a la paradoja inherente a la hermenéutica de la facticidad. No son cosas incomprensibles cualesquiera, sino lo que se proyecta en dirección a su sentido es lo radicalmente incomprensible, el facto del ser-ahí, y aún más lo incomprensible de no ser. Con esto tocamos unas penetraciones de la comprensión del joven Heidegger que lo convirtieron en coetáneo de la influencia de Nietzsche y de la filosofía de la vida. Es la comprensión de que la vida no sólo se despierta y brota como una semilla y está abierta, por así decirlo, a todo lo ente, tal como la semilla brota y se desarrolla hasta la

flor y el fruto. Así pensó la metafísica de Aristóteles el *nous* y Hegel el saber absoluto. La vida, es de tal índole que además siempre crea ocultamientos que erige alrededor suyo. Hay una palabra de Heidegger ante la que fracasó más de una traducción y también algunas interpretaciones débiles: «La vida es brumosa [*diesig*]». Hay que entender algo de la navegación con vela y del mar para comprender esta palabra correctamente. No tiene nada que ver con la palabra alemana *dies hier* [esto (que hay) aquí]. *Diesig* significa brumoso. Lo que sigue a esta palabra heideggeriana muestra claramente que los intérpretes no entendieron nada. Lo que se dice más adelante de la vida es: «Se rodea a sí misma constantemente de nuevo con niebla». La vida despierta es claridad y apertura a todo lo que es, pero, de repente, todo vuelve a estar cubierto y oculto. Así llegamos una y otra vez al límite de toda apertura, que siempre se retira más lejos. Schelling, como filósofo, designó esta frontera con la palabra *das Unvordenkliche* [lo inmemorial o imposible de anticipar con el pensamiento]. Es una palabra alemana muy hermosa. Su encanto consiste en que en ella se percibe un soplo real de este movimiento anticipatorio que siempre quiere adelantarse y anticiparse con el pensamiento y que siempre vuelve a topar con algo que no se puede averiguar con la imaginación o el pensar anticipatorio. Esto es lo previamente impensable. Cualquier persona sabe algo de esto. Un teólogo aún podría decir más que yo sobre ello. Aquí sólo quiero recordar, por ejemplo, el carácter inmemorial de la tierra patria. No se puede transmitir a nadie lo que es para uno. ¿Propiedad?, ¿pérdida?, ¿reencuentro?, ¿memoria y retorno al recuerdo? Todo esto son cosas previas a todo pensamiento que se acumulan en la vida humana. Desafían el esfuerzo de nuestra comprensión. Uno quisiera poner al descubierto lo que aún se halla en la oscuridad. Y, sin embargo, la experiencia que se hace es que esto siempre se sustrae, pero justamente por eso está siempre presente. La hermenéutica de la facticidad sabe precisamente esto. Esta hermenéutica no se rige por la curiosidad, ansiosa de lo ordenado, con la que se enseña el sistema de la filosofía en las cátedras. Se trata, a su manera, de otra forma de entender, de entender aquello que la vida misma da a entender. La hermenéutica de la facticidad se confronta con el enigma de que el ser-ahí, arrojado en el ahí, se explica a sí mismo, se proyecta constantemente cara a posibilidades, cara a algo venidero que sale al encuentro. Heidegger ha tematizado este «como» del ser-ahí a modo del «como» hermenéutico. De hecho se trata de una traducción del griego, y con un salto volvemos a estar en nuestros comienzos. Conocemos este «como» de la fundamentación de la metafísica por Aristóteles: lo «ente como [en cuanto] lo ente» *(on he on)*. Esto no significa lo ente, sino el

ser que lo ente es, y el hecho de que es, con independencia de esto y lo otro que le pueda corresponder. Más tarde, este ser independiente y desvinculado de todos los posibles predicados y accidentes fue formulado con la palabra conceptual neoplatónica de «lo absoluto». Heidegger buscó muy pronto la ayuda de Aristóteles para entender lo que realmente es el ser. En unos apuntes de curso tempranos se encuentra la frase: «Volver de la hermenéutica de la facticidad a A.», lo que evidentemente quería decir Aristóteles. Si se parte de la hermenéutica de la facticidad, es decir, de la autoexplicación del ser-ahí, se muestra que el ser-ahí siempre se proyecta a su futuro teniendo presente al mismo tiempo su finitud. En su conocida formulación del «correr hacia la muerte» [*«Vorlaufen zum Tod»*], Heidegger caracterizó esto como la autenticidad del ser-ahí. El ser en el ahí es así un ser-ahí entre dos oscuridades, el futuro y el origen. Esto es lo que nos enseña la hermenéutica de la facticidad: apunta al concepto radicalmente contrario al espíritu absoluto de Hegel y su transparencia a sí mismo.

A pesar de toda la densidad de la experiencia, para cualquiera que se ha educado en el pensamiento de Occidente y su horizonte religioso, resulta oscuro lo que realmente significa «ser». ¿Qué significa: «ello es ahí»? Esto es el secreto del ahí, no de aquello que es ahí, sino del hecho de que el «ahí» es. Esto no significa la existencia humana, como en la formulación «la lucha por la existencia», sino el hecho de que en el ser humano se abre el ahí y que, en toda su apertura, al mismo tiempo queda oculto.

Heidegger tematizó ambos aspectos en sus conocidas discusiones sobre el concepto de *aletheia*, entendido como desocultamiento y ocultamiento. Lo que constituye la tarea de la hermenéutica viene dado especialmente por la tendencia del ocultamiento del ser-ahí. Debe destapar y descubrir aquello que impide el querer entender. Esto significa «destrucción» y en el uso del lenguaje de los años veinte no se refiere a lo que les sugiere a nuestros traductores ingleses y franceses, es decir que es destructivo y demuestra demolición y nihilismo. Se trata del desmontar y del poner al descubierto.[3] Va en contra del ocultamiento y se propone poner al descubierto lo que estaba cubierto. Mas en toda autoexplicación del ser-ahí se produce un encubrimiento. Todo ser-ahí se entiende a partir de su entorno y su vida cotidiana y se articula en la forma del lengua-

3. Véase la explicación detallada en «Destruktion und Deskonstruktion» en *Gesammelte Werke*, vol. 2 (número 25) y en «Heidegger y el lenguaje» en el presente volumen, págs. 307-324.

je en la que se mueve. En esta medida, siempre y en todas parte se produce un ocultar, y siempre también la destrucción de las ocultaciones.

Así llegamos también a un sentido más restringido y técnico de destrucción, que determinó en gran medida los comienzos filosóficos de Heidegger. Nos mostró cómo había que practicar la destrucción de los conceptos en los que solía pensar la filosofía coetánea. Esto también era destrucción, y también se realizó en función de un poner al descubierto. ¿Qué es realmente «conciencia»? Esto lleva de Hegel a Kant, a Leibniz y Descartes, a la escolástica tardía, al neoplatonismo cristiano, al platonismo pagano y finalmente a Aristóteles, Platón y Parménides. Cuando Heidegger habla en este contexto de destrucción se refiere especialmente a Aristóteles, y sobre todo al Aristóteles de interpretación tomista con el que fue educado. Pero luego, a comienzos de la década de 1920, el genio de su propio pensamiento había alcanzado la libertad, y así volvió a estudiar nuevamente a Aristóteles. Así descubrió que también en Aristóteles se podía encontrar una autoexplicación humana originaria, aunque no inmediatamente reconocible en su *Física* y *Metafísica*, que evidentemente tiene una función central para la historia de la metafísica. Lo que Heidegger quería decir, al parecer, en la anotación citada de «volver a Aristóteles», era que quería aprender de la autoexplicación del ser-ahí que había encontrado en Aristóteles, y de la enorme disciplina del pensamiento de éste. Para comenzar trabajó la *Retórica*. Para la significación existencial del modo de encontrarse [*Befindlichkeit*] le resultó importante el segundo libro. A él siguió el sexto libro de la *Ética a Nicómaco*, la doctrina de la *phronesis*, de la que yo saqué tanto provecho posteriormente. En el programa temprano, Heidegger también vio el esclarecimiento del ser-ahí, y trató de encontrar desde éste un acceso a la metafísica, proponiéndose recuperarla de su lejanía escolástica para la vida. Así lo vio Heidegger mismo y así fue como intentó ver con los ojos de Aristóteles el *on he on*, lo ente en cuanto lo ente, la «cuestión del ser», y esto quiere decir en una posición contraria a Platón, que tal vez se basaba en una construcción cuestionable. Pero temáticamente es correcta: sea lo que fuere el «ser», debe ser la movilidad que forma parte del ser. Nadie puede dudar que en nuestro entorno vemos lo ente en su movilidad. Por esto, ya en sus primeros esbozos de 1922-1923, Heidegger intentó pensar con Aristóteles el ser supremo como movilidad, apuntando así al concepto de lo divino, cuya esencia es la movilidad y que hace que todo lo ente sea presente. De ahí se entiende que, bajo el signo de Aristóteles, la herejía panteísta desempeñara una y otra vez un papel importante en la historia de la iglesia cristiana. Esto no es de extrañar, menos por la definición aristotélica del Dios

como primer motor no movido, que por el hecho de que su divinidad se mantiene en la movilidad de la constante percepción de todo lo que es (es decir, de todo lo presente). Por eso, Heidegger se interesó especialmente por Siger de Brabante, y cuando llegó a Marburgo, lo primero que hizo comprar junto con la *Suma teológica* de Tomás de Aquino fue *Les philosophes belges* de Mandonnet.

Ahora hemos de dar un paso más para ver cómo el comienzo griego, en una larga historia del pensamiento, se transformó en un esquema determinante de la ontología y fue llamado metafísica desde la *Física* de Aristóteles. Lo que aquí designa física no es que algo esté en movimiento, sino que algo es de tal manera que en sí mismo está en estado de movimiento (debido a la *arche* de la *kinesis*). Para ello tenemos que separarnos completamente del concepto de movimiento de nuestra física. Ésta prescinde del todo de lo que se mueve en cada caso y de este modo obtiene los principios de la mecánica de la relación de lugar, tiempo y velocidad que corresponden al movimiento como tal. La física de Galileo abstrae, por tanto, de lo que se mueve en particular. Recordemos las experiencias escolares. En las clases de física vimos que en el vacío, una pluma caía con la misma velocidad que una ficha de plomo. La movilidad, en cambio, no sólo se refiere a algo así como este proceso de la caída como tal, sino sobre todo al ser de la *vis motrix* de lo ente viviente. Heidegger utilizó esto para análisis muy profundos que se conocen de su trabajo de 1939 sobre el segundo libro de la *Física*.[4] En el fondo, ya allí se trata de la conexión entre tiempo y ser. Por esto, en cierto modo, la *Física* era el libro más importante de Aristóteles. En él se muestra el ahí del ser en el carácter fundamental de la movilidad, que por esto mismo también lo oculta. El misterioso prodigio del estar atento espiritualmente incluye que ver-algo y pensar-algo no es un movimiento que lleva de algo al final de ese algo. Antes bien, quien se fija en algo, sólo entonces lo ve realmente, y cuando el pensamiento se dirige a algo, entonces se reflexiona realmente sobre ese algo. Así, la movilidad es el mantenerse-en-el-ser, y a través de esta movilidad del estar atento humano sopla todo el aliento de la vivacidad que nos permite estar abiertos una y otra vez para un nuevo entender. Estos son rasgos fundamentales del «ahí», que se pueden mostrar en las categorías y conceptos con los que Aristóteles trabajó por primera vez la *Física*. A estos conceptos pertenece el de *energeia*, el estar-en-obra (por ejem-

4. «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1», ahora en *Wegmarken*, Francfort 1967 (*Gesamtausgabe* vol. 9, Francfort 1976). Trad. castellana: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001.

plo, de una pieza en obra). Lo terminado se llama *telos* y la máxima distinción de la naturaleza viviente es, en efecto, el que tenga movilidad en sí misma (que ya es del todo viva, que tiene su *telos* en sí misma). Para los habilidosos griegos con sus destrezas, sólo lo completamente acabado estaba verdaderamente ahí, estaba tan presente como todo lo que es desde siempre o como lo que es de tal manera que siempre se produce. De esta manera la *Física* lleva a la onto-teología. Cuando Heidegger planeó sus proyectos acerca de la *Metafísica* de Aristóteles, estaba totalmente convencido de que «ser» –ya fuera vivo o no– es por su sentido propio movilidad, está en movimiento, es decir, es la *energeia* del *dynamei on*. A partir de sus antecesores, Aristóteles había elaborado los medios conceptuales para expresar lo que significa ser en oposición al constante ser diferente que está en movimiento.

Cuando Heidegger elaboró estas cosas, al parecer lo hizo con una última intención de crítica a la teología. Por esto puse como título a mi ensayo introductorio para los escritos tempranos de Heidegger «El escrito "teológico" de juventud de Heidegger».[5] Esto alude al escrito teológico de juventud de Hegel, del que los eruditos afirman con razón que en realidad contiene poca teología y que mucho antes es un tratado político. También en el caso del escrito «teológico» de juventud de Heidegger aparentemente no se trata de teología sino de Aristóteles.

Sin embargo, en el fondo era una crítica teológica a la que apuntaba Heidegger como pensador cristiano apremiado. A partir de este interés dio tanta fuerza a Aristóteles y trató de entenderlo desde los impulsos básicos de la existencia humana tal como Aristóteles la entendió en su *Retórica* y su filosofía práctica. Heidegger quería examinar si la metafísica aristotélica y su pregunta por el ser bastaba para lo que él mismo estaba buscando. Está claro que esto no es lo que buscamos cuando nos confrontamos desde nuestra educación cristiana con la idea originaria de la Encarnación, algo que no se puede confundir con la *parousia*, el modo en que los dioses se muestran a los seres humanos. ¿Cómo hay que comprender el misterio de la Trinidad, al que incluso Agustín sólo se atrevió a acercarse con prudentes analogías? Son cosas misteriosas y muy diferentes a las que no podemos abordar como pensadores y que no podemos comprender con las categorías de la física y metafísica aristotélicas y menos aún con las de la ciencia moderna. En este sentido, la disputa de Lutero y los otros reformadores en torno al sacramento de la comunión es

5. En *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), págs. 228-234.

una expresión simbólica de la dificultad conceptual de abordar con el pensamiento el mensaje de Salvación de la iglesia cristiana. Hay que entender el retorno de Heidegger a la metafísica aristotélica como un retorno con la intención de una crítica teológica. Esto es casi tan provocativo como el lema manuscrito que había anotado al comienzo de su programa. Allí se decía que la teología cristiana, con su recepción de Aristóteles no había hecho más que tomar prestado un lenguaje conceptual y en concreto uno que no es apropiado para expresar lo que importa en la fe en Cristo.

Ahora bien, es importante que tengamos en claro que ya no vivimos en los comienzos griegos. El reencuentro con Aristóteles y con todo el pensamiento griego, que había dominado durante siglos la historia de Occidente, no cambia en nada el hecho de que estamos irrevocablemente marcados por nuestra propia herencia occidental. Si bien es cierto que ahora queda puesto de relieve que estas tradiciones del pensamiento son ocultaciones de los comienzos más originarios, no obstante, todo ocultamiento tiene su función en la vida. Todos lo sabemos. ¿Qué sería la vida sin olvido? Y, no obstante, nuestra tarea es desmontar con el pensamiento los ocultamientos, retornar a experiencias originarias y elevarlas a conceptos. En esto, el pensamiento griego sigue siendo modélico para nosotros. Las experiencias originarias del pensamiento griego –adoptándolas aunque sin pensarlo– fueron asimiladas por la cultura científica de nuestro tiempo. Fue necesario el refinado arte de pensar de un Hegel para lograr una cierta reconciliación entre la Ilustración moderna y el mensaje cristiano. Precisamente por esto, Hegel fue un desafío constante para Heidegger, quien vio en él al último griego. Pero ¿cómo nos puede ayudar una mera mediación dialéctica en nuestra confrontación con la Ilustración moderna? A esto apuntaba Heidegger constantemente en sus últimos años de vida, y sin duda también en su viaje por Grecia en el Mar Egeo cuando emergió una isla en la niebla matutina. Desde allí me escribió: «Aún no pensamos los griegos de una manera lo bastante griega». ¿Qué era par los griegos «ser»? Ser es el «aparecer».

¿Qué quería decir con esto? ¿Que siempre olvidamos nuestra *distancia* de ellos? ¿O que nosotros, al seguir teniéndolos presentes, avanzamos en nuestro propio camino? ¿Recordar la experiencia de Hölderlin de lo divino en la naturaleza y la historia? Tal vez Heidegger lo pensaría así.

En su juventud seguramente aún no pensaría que también a él le faltaría hasta el final el adecuado lenguaje conceptual para la tarea de su vida. En los años posteriores, él mismo lo expresaba así cuando hablaba de la superación de la metafísica, o del lenguaje de la metafísica, o de la tran-

sición en la que nos encontramos. Para él, siempre volvíamos a recaer en el lenguaje de la metafísica, incluso él mismo. Heidegger reconoció esto una y otra vez en sus escritos, y aún más nos lo hizo sentir a nosotros, justamente también por medio de sus propias osadías lingüísticas. Aunque sabía que el lenguaje nos sostiene como un elemento, a menudo lo forzó para que se enfrentara a sí mismo.

De hecho, ¿qué es el lenguaje de la metafísica? ¿Qué significa aquí «lenguaje»? Muchas veces no pude seguir los forzamientos del lenguaje y de las interpretaciones de Heidegger y, sin embargo, me esforcé en seguir desarrollando el impulso hermenéutico que había recibido de él. No intenté recorrer los pasos del pensamiento occidental como un camino previamente trazado, sino que puse todos los esfuerzos hermenéuticos para entrar en diálogo con Platón, Plotino, Agustín o Tomás y con quien fuera, para conseguir la participación de todos ellos en nuestra aspiración de encontrar el lenguaje adecuado para lo buscado. No cabe duda de que todos estamos en la diferencia ontológica y que desde ella nunca podremos o pretendemos superar con el pensamiento la diferencia teológica entre lo divino y lo creado; Hegel se expuso valientemente a una tal tentación gnóstica, sin sucumbir del todo ante ella. Más, el camino que siguió Heidegger no fue el de Hegel. Se orientó por la fuerza enunciativa de Hölderlin; y aunque no pudo servirse para sus propósitos de la cercanía de la palabra poética, tampoco dejó que el lenguaje conceptual dialéctico se convirtiera en tentación para él.

He intentado seguir los caminos señalados por Heidegger. Lo que comprendí en los textos antiguos siempre lo tuve presente, ciertamente no en sus palabras sino en las nuestras, aunque esto sólo se logra de manera aproximada. Pero en este punto aún se trata de otra cosa. Recordemos otra vez los resultados más profundos de su comprensión que le unían, por ejemplo, con el escritor coetáneo Hamsun y que le confrontaban constantemente, sobre todo, con Nietzsche. La cuestión no es sólo que en la conciencia siempre actúa también la represión, aunque la conciencia está expuesta a la luz a cambio de que otras cosas queden suprimidas. Pero aquello que queda suprimido no deja simplemente de existir. El tema de los sueños del psicoanálisis es bien conocido y aun así sólo es un débil testimonio de la estructura de las pulsiones a la merced de las cuales hemos de vivir constantemente. Tanto nuestro pensamiento como nuestras presuposiciones están siempre amenazadas de sucumbir al *désir*. Por esto no podemos ocultarnos lo difícil y lo imprescindible que es vivir en el diálogo. No buscamos el diálogo pare entender mejor al otro. Más bien somos nosotros mismos los que estamos amenazados por el anquilosamiento de

nuestros conceptos cuando queremos decir algo esperando que el otro nos reciba. Mis propios intentos de pensar se guían aún por otra evidencia. Lo decisivo no es que no entendamos al otro, sino que no nos entendemos a nosotros mismos. Cuando intentamos entender al otro, hacemos la experiencia hermenéutica de que debemos romper una resistencia dentro de nosotros si queremos escuchar al otro como otro. Ésta es realmente una determinación fundamental y radical de toda existencia humana que domina aún nuestra llamada autocomprensión. Lo que en el siglo XVIII se llamaba «amor propio», hoy lo llamamos «narcisismo». Pero por mucho que queramos relacionar comprensiones modernas con antiguas, queda claro en todo caso que el habla misma es una forma de vida que es brumosa como la vida y que también se vuelve a rodear de niebla una y otra vez. Así, nos movemos una y otra vez sólo durante un rato en un claro en medio de la niebla que nos rodea nuevamente cuando buscamos la palabra adecuada. Se vive con más facilidad cuando todo va según los propios deseos, pero la dialéctica del reconocimiento exige que no podemos esperar laureles triviales. Esto lo experimentamos en la resistencia que sentimos cuando hemos de respetar al otro frente a nosotros. Para tener conciencia de ello nos puede ayudar el que superemos nuestros prejuicios para acercarnos a las cosas mismas y que nos veamos, finalmente, puestos en cuestión a nosotros mismos. Pero ¿desde dónde, si no es desde el otro que insiste en sí mismo? Quiero terminar, por tanto, con una breve cita de Kierkegaard que deja especialmente claro este punto y que también puede justificar tal vez el sentido más profundo de mi insistencia en el diálogo, en el que, exclusivamente, vive el lenguaje. Se trata del título de un discurso que Kierkegaard escribió en cierta ocasión: «Acerca de lo edificante en el pensamiento, nunca tener razón ante Dios».

25. EL VIRAJE DEL CAMINO

Sin duda resulta bastante plausible que el camino de pensar de Martin Heidegger se presente como *uno*, por muchas vueltas y giros que se hayan producido en él. Desde el comienzo no se puede perder de vista la dirección de este pensar, que es la superación de la subjetividad del pensamiento moderno. No dudo de que este componente de la modernidad tenía para él una actualidad especial, precisamente también en cuanto a sus dudas religiosas y la manera en que la modernidad se había instalado en la dogmática católica de su tiempo. No se debe subestimar, por cierto, lo que significó para la formación de Martin Heidegger la educación dogmática católica de entonces y, sobre todo, la introducción en la historia de los dogmas de la iglesia cristiana. Pero la manera en que la dogmática católica contemporánea se ocupaba de los problemas de la ciencia moderna, sobre todo de la teoría del conocimiento predominante, y cómo intentaba reconciliarse con la modernidad, era algo que con toda seguridad no podía convencerle. Así se comprende que era tentadora la situación frente al neokantianismo, especialmente en la forma entonces aún bastante disciplinada en la que el joven Rickert representaba en Friburgo el neokantianismo del sudoeste de Alemania. Fue por eso que Heidegger comenzó con Rickert. Pero después creía encontrar un camino al aire libre en las *Investigaciones lógicas* de Husserl y en su consigna «¡A las cosas mismas!», es decir, en la fenomenología, y esto fue incluso antes de que Husserl llegara a Friburgo. Sin embargo, en un acercamiento más directo, se mostró que esto sólo fue correcto hasta cierto punto. Aun así, no debería subestimarse el apoyo que Heidegger recibió luego de Husserl cuando éste estuvo en Friburgo y que consistió también en que le dejara ver sus manuscritos tempranos. En el sólido estilo de trabajo del joven Husserl vio su verdadero modelo.[1]

1. Ya anteriormente he expuesto en qué medida se puede entender el «viraje» de Heidegger como la puesta en práctica de la temprana resistencia contra la autoconcepción

Pero, con toda seguridad, lo que representaba una especie de desafío para Heidegger fue el cambio de orientación de Husserl con sus *Ideas*, es decir su autoconcepción trascendental en concordancia con el neokantianismo de Marburgo, especialmente con el de Natorp. Como se sabe, incluso como ayudante, Heidegger no tomó las *Ideas*, sino únicamente las *Investigaciones lógicas* como objeto de enseñanza. Como lo mostró Pöggeler correctamente en sus rasgos básicos, también la influencia de Schleiermacher, Dilthey y Kierkegaard puede haber desempeñado un papel importante para permitirle, en el momento decisivo, tener la libertad de reconocer a Aristóteles como fenomenólogo. Este nuevo viraje de su camino, cuyos pasos son inconfundiblemente *Ser y tiempo*, no se debe considerar, sin embargo, en sí mismo como un nuevo distanciamiento de su procedencia católica. El problema teológico, o mejor dicho, el largo tiempo de su actitud antiteológica determinó sin duda toda su evolución. En un primer momento, esta actitud se la facilitó su distanciamiento del tomismo y le preservó de una asimilación acrítica de la metafísica de Aristóteles. Seguramente, también en este aspecto le fue útil el impulso que recibió de Kierkegaard. Esto se mostró sobre todo en el capítulo de la *phronesis*, en la *Ética a Nicómaco*, que llegó a ser tan decisivo para mí. A continuación, la *Retórica* de Aristóteles, especialmente la doctrina de los afectos del segundo libro, aportó la concretización del concepto de vida, que Heidegger intentó poner en el lugar de la subjetividad. Son cosas conocidas. Sólo las menciono para señalar que ya en estas orientaciones tempranas había una tendencia determinada de liberarse del concepto de subjetividad. Sin embargo, para el camino desde la facticidad y cuidado [*Sorge*], que hoy podemos reconstruir con mayor precisión desde que se conocen las lecciones tempranas, el planteamiento trascendental representaba una tentación conceptual, después de que también la aproximación a Lutero y su equivalente de Marburgo (en Bultmann y su proximidad a Kierkegaard) mostraron que no eran una auténtica apertura. En cierto modo no le quedó otro camino que el de integrarse de momento en el marco de la fenomenología trascendental de Husserl, aunque tal vez intentando desde siempre y en lo sucesivo una concretización y radicalización y con la idea secreta de poder seguir posteriormente su camino en Friburgo con más libertad. Sólo con el fracaso de su programa de marco en la prevista tercera parte de *Ser y tiempo* se produjo algo decisivo para él.

---

transcendental de Husserl y, por tanto, como un retorno a su auténtica tarea. Véase *Gesammelte Werke*, vol. 3, pág. 271 ss.; en el presente volumen pág. 109-124.

La vuelta a Friburgo desde Marburgo y, con ella, a una universidad fuertemente dominada por la teología católica, significó para Heidegger sin duda una agudización y radicalización de su crítica a la tradición metafísica y también una crítica al último estadio de la filosofía transcendental reciente, representada por Husserl. Pero que esto continuaba, desde su óptica, la ocultación de la verdadera pregunta por el ser, tal vez lo terminaría de ver del todo claro en Platón, como muestra el lema de *Ser y tiempo*. En Aristóteles creía redescubrir aspectos que preparaban el nuevo planteamiento de la pregunta por el ser. Mas ¿cómo realizarlo en esta posición de defensa? ¿Era realmente posible orientarse por los *physei onta* de Aristóteles para la preparación de la pregunta por el ser? ¿O por Kant y por el «ser-ahí» en el ser humano? Los acontecimientos de la época, la agudización de la crisis de la economía mundial y la radicalización de las masas de parados debían despertar expectativas vagas con respecto a lo que era posible desde el Este. En cualquier caso parece que fue en aquel tiempo cuando se manifestó en él por primera vez un pensamiento que se atrevía a ser radical. Las dos versiones del escrito «Acerca de la esencia de la verdad» y la relación entre «libertad» y ocultamiento del ser se han puesto de relieve bastantes veces y con éxito en las exposiciones más recientes. En lugar de hablar a partir del ser-ahí y la apertura de su horizonte del estado abierto del ser, era algo que contenía una tarea importante, aunque aún del todo incumplida en su análisis conceptual. En esta situación, me parece que la estrecha e íntima conexión de Heidegger con el lenguaje mítico-poético de Hölderlin hizo época, cuando se esfumó el «levantamiento» nacionalsocialista.

Ahora bien, no habría que ponerse las cosas tan cómodas creyendo que este viraje de Heidegger fuera un abandono de su consecuencia interna anterior y que su verdadera meta debería haber sido convertir la analítica trascendental de la existencia en una metafísica finita, o como fuera que se quiera imaginar desde el discurso inaugural de Friburgo la perspectiva de futuro que había esbozado entonces. En cualquier caso no se puede decir en absoluto que por el refugio en conceptos poéticos hubiera, por así decir, negado el esfuerzo de la conceptualización. Yo mismo recuerdo mi impresión casi de *shock* cuando escuché en Francfort sus conferencias sobre la obra de arte y vi que, en lugar de «lo ente en su totalidad», contrapuso la «tierra» al habitual concepto fundamental de la metafísica. El que Heidegger expusiera a partir de entonces su discurso sobre el «ser» expresamente desde la poesía de Hölderlin no era vinculable ni con Aristóteles ni con Hegel. Pero esto no quiere decir que hubiera abandonado el camino de los conceptos a favor de la «lírica». Es cierto que nos enseñó que precisamente la metafísica desde Aristóteles había pensado conjuntamente la pregunta por el ser y la pregunta por el ente supremo.

Pero siempre era y seguía siendo cierto que el «ser» no era un ente. Cuando Heidegger comenzó a pensar el ser sin lo ente y separado de todo lo ente, esto no fue una mera recaída en una pálida teología negativa, tal como se afirma en las exposiciones actuales más representativas, por ejemplo la de Habermas, como si fuera algo obvio. En lugar de ello habría que reconocer como intentos de pensar la impresionante diversidad de los caminos de bosque que Heidegger atravesó desde entonces, otorgando así un mejor sentido al «viraje». Los «caminos de bosque» [*Holzwege*] sugieren que no llevan a ninguna parte y que hay que darse la vuelta y retornar. ¿Es el camino del pensar por el que Heidegger intentó avanzar realmente siempre este darse la vuelta y retornar? ¿No sigue a esto siempre un nuevo intento de ponerse en marcha? ¿Y no sigue también que el ser-ahí no es tanto un ente sino más bien el lugar en el que se muestra el ahí como un acontecimiento y así al mismo tiempo como la historia del ser y el ocultamiento del ser? Habría que adoptar otra perspectiva para ver el verdadero camino de Heidegger, con todo el respeto por los empleos cambiantes del concepto de viraje que fueron elaborados por la investigación.

A fin de cuentas sigue siendo convincente que la visión de Heidegger parte de la posición de que la vida –y no el sujeto, no el yo pensante– vive su trascendencia, desocultando y siempre de nuevo ocultando, que es la experiencia fundamental de la vida que Heidegger hizo en su época temprana y que siempre trató de retener: «La vida es brumosa». El concepto de «viraje» implica que es el camino por el que va el pensamiento y que lleva a su viraje. El camino por el que se anda vira para alcanzar la meta en la altura. No creo que sea forzado si a partir de estas reflexiones, que sin duda también estaban muy vivas en el uso lingüístico de Heidegger, haya llegado a la conclusión de que el viraje de Heidegger era en realidad un retorno. Él abandonó entonces por completo su autocomprensión trascendental buscando siempre nuevos caminos a la altura. Sabemos que, en su opinión, esto no se convirtió en una obra imperecedera: «Caminos, no obras»; pero esto tal vez sí puede señalar la apertura. No quiero negar con esto que Heidegger mismo usara la expresión ambivalente de «viraje» en sentidos diversos. Sólo hay que cuidarse de dejarse seducir, contra las propias intenciones de Heidegger, por un falso nominalismo, como si dispusieramos de diversos conceptos de «viraje». Es cierto que Heidegger destacó a menudo precisamente que el viraje era un cambio de dirección. Pero, en realidad, sólo trata de decir siempre lo que pasa a uno cuando sigue su propio camino de pensar y hace la experiencia de que el camino vira. Ya en 1930, Heidegger me escribió después de su nuevo comienzo en Friburgo: «Todo comienza a entrar en un corrimiento».

A diferencia de los caminos de bosque, precisamente no se trata de un retorno en el camino. Sin duda siempre los hubo para Heidegger, y por esto pudo llamar «caminos de bosque» a sus caminos de pensar. Pero justamente esto expresa que lleva insistentemente el propio pensar en la dirección que importa. Como yo veo las cosas así, personalmente nunca me dediqué al intento de distinguir diferentes conceptos de «viraje» en Heidegger. Se trata de experimentar el viraje, *in acto exercito*, y esto significa en la realización del pensamiento, es decir, en las palabras que nuestro lenguaje nos ofrece para ello. De este modo, siempre vuelvo a mi propia orientación, que se percibe hasta en la concepción de mi propio libro que en un principio había planeado exponer bajo el título *Entender y acontecer* en lugar de *Verdad y método*. Porque lo que nos ocurre no es tanto nuestro hacer, sino más bien lo que ocurre con nosotros cuando el pensamiento nos lleva por el camino del pensar. Me permito señalar que a parte de los testimonios tempranos que mencioné en mi discurso en Meßkirch,[2] hay una prueba del viraje «preontológico» de Heidegger en *Ser y tiempo*, que es su propio uso del lenguaje. Acerca de ello tal vez podremos leer un estudio de Kathleen Wright sobre los signos que anuncian el viraje en el lenguaje de *Ser y tiempo*, que ella ha emprendido por sugerencia mía. Pero el viraje no pertenece a las cosas sobre las que se habla. El camino vira mientras se piensa y se habla. Sólo esto es lo que importa, también con respecto a mis propias contribuciones, es decir si pueden ser de ayuda a esta dirección del camino del pensar que Heidegger señaló o si llevan a desvíos, ya sea a un hegelianismo liberal o a algún tipo de figuras epígonos de la metafísica. Ya no está dentro de mi competencia poder emitir un juicio sobre ello.[3]

2. Véase «Un camino de Martin Heidegger», en *Gesammelte Werke* vol. 7; en este volumen, pág. 277.

3. Ahora se puede leer un artículo muy importante de Alberto Rosales sobre este tema en la publicación del Simposio sobre Heidegger de la Fundación Alexander von Humboldt de 1989 en Bonn-Bad Godesberg («Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen», en: D. Papenfuss/O. Pöggeler [comps.], *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 1.: Philosophie und Politik, Francfort/M. 1991, págs. 118-140), que ha pensado nuevamente y expuesto de manera sólida y coherente las contribuciones fecundas al tema del «viraje». Son sobre todo trabajos como los de Walter Schulz («Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», en: *Philosophische Rundschau* 1 [1953/54], págs. 65-93 y 211-232) y de Dieter Sinn («Heideggers Spätphilosophie», en: *Philosophische Rundschau* 14 [1967], págs. 81-182), los que ambos retomaron en su día ciertas sugerencias de mi propia concepción de Heidegger, pero también contribuciones que entretanto hicieron Otto Pöggeler y F.-W. von Herrmann con sus trabajos. El resultado en sí mismo de este estudio de Rosales me parece muy aceptable, pero aun así no considero que sea mi tarea entrar en este tipo de distinción del concepto de «viraje» en Heidegger.

26. PENSAMIENTO Y POESÍA EN HEIDEGGER Y HÖLDERLIN

En este tema está inscrito inconfundiblemente el destino de Occidente. ¿Cómo deberíamos denominar la gran tradición literaria de otras altas culturas? ¿Deberíamos llamarlo poesía o más bien pensamiento cuando habla Buda o cuando un sabio chino intercambia unas palabras sencillas pero profundas con su discípulo? El camino de Occidente y el camino a la ciencia son los que nos han impuesto la separación y la unidad nunca del todo disoluble de poesía y pensamiento. Heidegger habló en repetidas ocasiones, con Hölderlin, de las «montañas más separadas» sobre las que el poetizar y el pensar están uno frente al otro. Es bastante sugerente que precisamente esta lejanía también crea proximidad.

En todo caso, desde mi juventud, el tema que aquí está en cuestión fue también mi propio tema. Tanto al comienzo como al final, el camino de mis estudios que me llevó a la filosofía me condujo a través de la ciencia literaria, la ciencia del arte y la filología clásica. Aunque en los asuntos decisivos aprendí la mayoría de las cosas de Heidegger, no obstante, el momento en que, por ejemplo, lo escuché hablar por primera vez sobre la obra de arte (1935) en Francfort, fue más bien una confirmación de lo que había estado buscando desde hacía mucho en la filosofía. El tema «poesía y pensamiento» nos llevará pues al centro de las cuestiones que nos importan a todos. Aun así sólo puedo intentar señalar la dirección en la que las generaciones más jóvenes han de continuar trabajando.

Para mi contribución tenía en mente por un lado el encuentro de Heidegger con Hölderlin, pero también la pregunta más general de si se puede esperar una verdad de la palabra. El que una palabra posea verdad no quiere decir, evidentemente, que una palabra singular como tal, la palabra al lado de otras palabras, pueda ser verdadera. «La palabra» significa más bien siempre una unidad mayor y diversa, que en la tradición es conocida desde hace mucho por el concepto de *verbum interius*. También sigue viviendo de una manera perfectamente evidente en nuestro lenguaje coti-

diano, por ejemplo cuando se dice: «Quiero decirte una palabra». Con esto no se pretende indicar que se quiere decir sólo una única palabra a alguien.

Si, partiendo de aquí, pretendemos afirmar algo así como la «verdad de la palabra» nos referimos sobre todo a la pretensión del poeta.[1] Porque poetizar significa que la palabra de la poesía se confirma a sí misma y que no puede ser confirmada por nada más. En este sentido es sin duda erróneo, aunque ocurra a menudo, si se quiere llegar desde fuera a la palabra poética, buscando relaciones con la realidad para entender, por ejemplo, la génesis de una obra poética, o si se pretende medir su enunciación desde el saber de la ciencia que calificaría como verdadero aquello que la palabra poética designa. Es cierto que la poesía refleja casi siempre una realidad que también puede ser objeto de conocimiento científico. Mas el hecho de que la palabra se confirme a sí misma y no necesite ser reafirmada desde otro lugar, y que incluso ni siquiera lo admita, esto constituye la *aletheia* (que Heidegger tradujo por desocultamiento), lo que significa más que calificar como correcto cualquier tipo de conocimiento. Más bien puede tratarse de una palabra que se dice a nosotros; y de una tal palabra se trata cuando sale a nuestro encuentro como poética.

Es cierto que la palabra que se dice a uno no es una palabra aislada. Cuando le afecta a uno, por ejemplo en el insulto o en un nombre honorífico –por ejemplo de ser un maestro en algo–, entonces reconocemos de repente también por medio de una sola palabra que una designación puede ser verdadera en el sentido de una afirmación. Las palabras no existen porque alguien simplemente las propone por querer introducirlas. Se introducen por sí solas o, como Hölderlin dijo tan bellamente, las «palabras surgen como flores». Poseen una propia intimidad y obviedad que hace que llaman a algo como lo hacen los nombres. Sin embargo, ésta no es la situación del poeta en tiempos precarios.

Si tomo como punto de partida la fuerza denominadora de la palabra, tocamos lo más propio del pensamiento de Heidegger, como cualquiera notará. Si hay algo que distingue inconfundiblemente al pensador Heidegger entre los pensadores de nuestro siglo, es su sentido por la fuerza denominadora de la palabra. Lo que dio el ímpetu más propio a su pensamiento era el hecho de que dejara entrar el lenguaje en el movimiento de su pensar y que obtuviera y examinara la dirección de su camino una y otra vez desde el lenguaje.

1. Véanse, por ejemplo, las contribuciones «Von der Wahrheit des Wortes» y «Der "eminente" Text und seine Wahrheit" en *Gesammelte Werke* vol. 8.

¿Qué significa denominar? ¿Qué es un nombre? Con Heidegger recordaremos enseguida el origen griego de nuestro pensamiento y nos preguntamos qué quiere decir realmente *onoma*, la palabra griega que designa el «nombre». ¿Dónde y cómo la encontramos en nuestra tradición y en los primeros intentos de pensar de nuestra historia occidental del pensamiento? La palabra *onoma* no parece muy adecuada para ilustrar la fuerza denominadora de la palabra, más bien muestra su falta de fuerza. En nuestra tradición antigua generalmente se emplea para el nombre que se da a una persona o que lleva una persona, un ser humano o un dios. En este empleo, el nombre es aquello por lo que uno se siente apelado. La aparición del concepto gramático *onoma* en el sentido de *nomen*, en cambio, ya se basa en una separación del «llamar» y en la función semántica o sintáctica que una palabra ejerce en el discurso o en un texto.

En este sentido, se impone aquí necesariamente el concepto de *logos*, del discurso. En este concepto siempre se alude al «juntar» varias cosas. Se asocia con calcular, dar cuenta, relación, justificación. Si aquí hablamos de la verdad de la palabra, también nos referimos en el sentido más amplio a *logos*, pero no al concepto lógico del juicio, ni tampoco al concepto gramatical de la oración. El *logos apophantikos* al que Aristóteles redujo la lógica, y que ni siquiera incluía la frase interrogativa, significaba una restricción del planteamiento del tema. Si se quiere reflexionar sobre la proximidad y la lejanía entre poetizar y pensar, hay que ir a una dimensión más profunda en la que la palabra aún muestra una fuerza enunciativa no restringida. (Hemos de recordar aquí que para el mundo antiguo –tanto en la obra de poesía como en la del pensamiento– leer siempre significaba hablar en voz alta.) Por eso, a fin de cuentas, no es erróneo buscarla en la fuerza enunciativa y volver así al nombre que llama a alguien o que llama a algo a que acuda. En esto hay que atender también lo que significa que el uso originario de *onoma* habitualmente sólo se refiera a personas, tanto seres humanos como dioses, y que haya algo así como el honor del nombre. El nombre honrado tiene su propia validez. En este uso ya hay algo de *aletheia*, a saber, que no se tiene nada que esconder y no se trata de ocultar nada, porque el nombre está libre de deshonra. De ahí que el nombre tiene algo de intangible. Las bromas que se hacen con un nombre son bromas malas y vergonzosas, y si alguien como el desesperado Ajax, al despertar de su locura, juega con su propio nombre, esto significa un terrible abandono de sí mismo. El nombre de pila incluso conserva en nuestro mundo social algo de la intimidad y dignidad de la persona. El hecho de que, en tiempos pasados, en las casas de la alta burguesía era habitual llamar a las criadas sucesivas siempre «María» por-

que era más cómodo a los señores, para la sensibilidad de hoy puede parecer ya una vulneración de la dignidad de la persona.

Nombres propios y aun apellidos se fundan plenamente en la función de nombrar. Generalmente no poseen una significación propia; o al menos ésta no tienen ninguna importancia en su función, pero sí la tiene cuando pensamos en el criterio de la atribución de un nombre en el bautizo o en la elección de un nombre de un Papa nuevo; o en Tristram Shandy. En estos actos puede haber expectativas o promesas, o también un mal augurio. Pero el nombre propio mismo y su uso no contiene un significado propio. En este sentido los nombres propios no son palabras. Lo que en la gramática latina llamamos *nomen*, y que corresponde a la palabra griega de «nombre», es una palabra con significado, y las palabras ejercen su función de significar cuando las encontramos en una oración o tal vez incluso cuando –como en el caso descrito del insulto o del apodo elogioso– ellas mismas son como frases.

Pero también se puede preguntar qué puede significar una palabra como «vocablo». Las palabras que tienen un significado o tal vez incluso varios, son en todo caso más que puras piedras de construcción aisladas de las oraciones. Cada palabra representa todo un campo semántico que se abre a ella. Todos los enunciados en los que pueda aparecer representan ya un aspecto parcial de este ámbito semántico, y esta representación no necesariamente ha de tener un carácter de oración enunciativa. Mas las palabras siempre ejercen su función dentro de un contexto pragmático. Ya sea el de un discurso, de un diálogo, de un texto o lo que fuera, para ejercer su función, la palabra debe poder entenderse, y cuando aparece en el contexto de un discurso sirve para entenderse sobre algo que no sólo dice la palabra misma.

Puede que nos falten las palabras correctas, y buscaremos la palabra acertada, y cuando la hemos encontrado entonces sale lo que queríamos decir, el asunto. Es coherente hablar aquí de «desocultamiento». Desde luego que un giro como «decir la verdad» es ambiguo y, en general, igual como hacían los griegos, este giro hace pensar en primer lugar en la posibilidad de la mentira. Como mucho y con algún esfuerzo, también se reconocerá en «decir la verdad» la corrección del enunciado, su correspondencia con el asunto. Así, el uso griego de la palabra *aletheia* tomó este camino: de la franqueza con la que alguien dice a otro lo que piensa sin encubrirlo con la mentira, el callarse o el eufemismo. Si era una palabra con la que se evocaba y pro-vocaba el asunto en el ámbito común de la comunicación, entonces este asunto quedaba en la palabra al mismo tiempo resguardado y desocultado; y así, incluso el momento pasajero de pre-

guntas y respuestas cruzadas puede ser recordado o hasta fijado. La verdad de la palabra no es por tanto lo que la palabra designa, sino el desocultamiento de lo que es y de lo que está en discusión.

Pero ¿qué significa aquí: lo que es? Ciertamente no: lo que es el caso. Ni el discurso poético ni el filosófico tienen que ver con aquello que es el caso. En cambio, ambos tienen algo que ver con lo que es «ahí». Si Aristóteles ve la esencia del *logos* en el δηλοῦν, se refiere al mostrar y poner ante los ojos, de modo que algo está ahí cuando se habla de él. En el contexto de la *Política* (A 2), Aristóteles distinguía las maneras de comunicarse de los animales de la construcción de un mundo común que se encuentra en el lenguaje de palabras, en el que hay y se ordena una convivencia, y esto culmina en el *dikaion*, en el preservar la participación justa en todos los bienes.

Conforme al contexto, Aristóteles toca aquí el poder originario del habla y de la palabra. No consiste sólo en que la palabra nombre los diversos entes ni en el hecho de que la palabra sirva como piedra de construcción para un enunciado u otro. Lo propiamente misterioso del lenguaje es el dejar ver de tal modo que algo está ahí. Esto se acerca a lo que llamé la «verdad de la palabra». Me parece que en el pensamiento griego lo encontramos por primera vez en Parménides.[2] Él emplea para esto las expresiones *noein* y *nous* y explica desde ellas la *aletheia*, el auténtico desocultamiento. *Noein* significa percibir: ahí es algo. El grupo de palabras que Parménides usa para designar esta presencia tiene su origen seguramente en la percepción que posee el venado (*nous* tiene algo que ver con nariz). Se trata de la inmediatez del ahí, pero también de la indeterminación del «ahí es algo». Si retornamos a este punto en el que en el «ser» (y en nada más) se vuelve consciente el percibir el ahí, entonces la «verdad de la palabra» no se refiere al desocultamiento de lo dicho en el sentido de un ente, de esto y aquello que es algo, sino al hecho de que el «ahí» es y que no es «nada». El paso a lo que Heidegger caracteriza como el pensamiento metafísico bajo el dominio del logocentrismo y al que trata de superar, aún no está pues en cuestión en Parménides. No se trata de pensar lo ente en el sentido del rechazo de lo falso, sino en el del rechazo de la nada. Éste es el camino «del todo intransitable». Se trata pues del «ser». Sólo en el ser del ahí hay pensamiento. En el «es» está expresado, está ahí un ser-pensado. A esto apunta Parménides. No parece que esto sea

2. Véanse también las contribuciones a Parménides en *Gesammelte Werke*, vol. 6, pág. 30 ss. y vol. 7 «Parménides oder das Diesseits des Seins».

muy diferente en Heráclito, puesto que él habla expresamente de lo «uno sabio» (ἕν τὸ σοφὸν). Y tal vez aún sea cierto para «el bien mismo» (ὐτὸ τὸ ἀγϑόν) de Platón. La cuestión que aquí está en discusión no es el surgimiento de la metafísica, sino la pregunta que la precede, que se refiere al fundamento común de mito y *logos*, de la *aletheia* de la palabra, la pregunta de si es la palabra que se dice a uno, o la palabra que en un poema dice algo a uno, o el ahí que la palabra dice y no dice.

Quiero dejar de lado aquí la cuestión del mito[3] y la forma narrativa del lenguaje que posee el *epos*, o la configuración dramática que realiza el drama. Porque está claro que es en el poema lírico donde más claramente se expresa la pregunta inquietante de la proximidad y lejanía entre poema y pensamiento y que parece encontrarse en las obras de Hölderlin y los caminos de Heidegger. Sólo en esta correspondencia adquiere la frase de Parménides su clara evidencia. La interpretación y explicación de esta inseparabilidad de «ser» y «pensar» no permite una distinción conceptual entre el ser y lo ente. El discurso poético del pensador Parménides fluye en dirección al pensamiento lógico como si quisiera expresar predicados del «ser» en tanto ente. Y lo mismo ocurre con lo «uno» en Heráclito, del que sólo puede pensarse que es lo sabio en cuanto es el cambio de lo uno a lo otro, y esto tal vez aún es aplicable a Platón y al bien mismo, ὐτὸ τὸ ἀγϑόν , a este μέγιστον μάϑημ que se quiere aprender como lo más necesario, y que sin embargo no se puede aprender como τά ἄλλ μϑήμτ. Así lo dice la «Carta séptima».

En realidad, con el «ahí» del ser, con la *aletheia*, sólo se expresa que la nada no es, y no que es esto pero no aquello. En este sentido es del todo coherente que Zenón y la escuela de Elea no aceptaran lo múltiple sino sólo lo uno.

También se aplica al pensamiento que piensa el ser el que sus así llamados predicados sólo son marcas en el camino, y como todos los caminos del pensar, son rodeos para llegar al Uno. En el mismo sentido se comprende que también el poeta, que funda lo duradero, funda en la memoria lo recordado en muchos caminos y rodeos. Estoy aludiendo aquí al poema de Hölderlin «Andenken» [Recuerdo]. Para el pensamiento de Heidegger, en el centro siempre está Hölderlin.

Casi no hace falta recordar en qué medida y por qué circunstancias la obra poética de Hölderlin llegó a ser coetánea de nosotros en la primera

3. Sobre el concepto de mito véanse las contribuciones recogidas bajo la rúbrica «Die Transzendenz des Schönen», en *Gesammelte Werke* vol. 8.

mitad del siglo XX. El nuevo acceso a la obra tardía de Hölderlin, que hemos de agradecer a Norbert von Hellingrath, produjo un verdadero impulso que llevó sobre todo a un distanciamiento del culto a la formación erudita del clasicismo alemán y de su continuación cada vez más pálida. Esto puede verse en los dos ejemplos siguientes. Uno era el libro de Romano Guardini,[4] que era un fino intérprete de la poesía. El planteamiento con el que introdujo su tema merece que se lo tenga en cuenta. Según él, Hölderlin era el único entre los grandes poetas alemanes en cuyos dioses había que creer. Guardini habla aquí inconfundiblemente desde el distanciamiento respecto del culto a la formación erudita clásica de Schiller o también de la sabiduría lúdica barroca del *Fausto II*. Con Hölderlin le parece que ha entrado una nueva seriedad en la pregunta por lo divino. Algo parecido se puede decir del filólogo clásico Walter F. Otto, quien «creía» en Dionisos o Apolo, en una extraña forma de autoalienación. Es cierto que en el trasfondo de su necesidad de fe había una casa de pastor protestante. Pero en comparación con los filólogos, Otto era bastante más inteligente. Había leído a Schelling y comprendió por qué Schelling llamó al cristianismo el «paganismo reajustado»; pero esto significaba que, al contrario de lo que enseñaban los Padres de la Iglesia, los dioses griegos no eran fantasmas, espíritus, demonios y diablos o pura superstición. Más bien representaban una experiencia religiosa de cuya realidad no se podía dudar, aunque la revelación cristiana de la Encarnación de Dios y de su muerte haya reajustado la cultura pagana.

Para el pensador Heidegger, Hölderlin significaba aún un paso más. «Nos pone en la decisión», dijo Heidegger de él; y esto fue claramente la decisión contra Schelling y Hegel a favor de Hölderlin, contra el concepto y la lógica del concepto y a favor de la anunciación de lo divino. Así se plantea para Heidegger la alternativa: el extremo abandono del ser en la locura técnica, o bien la premonición: «Sólo un Dios puede salvarnos». Por esto, Heidegger no podía ver a Hölderlin como un allegado de la era del idealismo, sino que lo veía como allegado de un futuro que podría traer la superación del olvido del ser. La consecuencia fue el abandono de lo que entretanto se ha venido en llamar el «logocentrismo», al que Heidegger desarrolló posteriormente bajo el lema de la superación de la metafísica. Esto le obligó a conformarse con una penuria del lenguaje que sólo en casos muy extremos fue experimentado de manera parecida en la tradición filosófica de Occidente, por ejemplo por el Maestro Eckhart o por Hegel.

4. Romano Guardini, *Weltbild und Frömmigkeit*, Leipzig 1939.

Mas la penuria del lenguaje también fue lo que Heidegger encontró y que le atrajo en Hölderlin. Ya he señalado que la obra de Hölderlin sólo fue reconocida en su rango y llegó a tener toda su presencia en vida de Heidegger y también en mi propio tiempo de vida, y en mayor o menor grado incluso en el tiempo de vida de los que hoy son más jóvenes. ¿Qué es lo especial que le valió este descubrimiento tardío? ¿Qué es lo que se expresa en las estrofas o himnos de Hölderlin de una manera tan única? Según mi tesis es la penuria del lenguaje. Lo reconocemos en el pensamiento de Heidegger, sobre todo en su obra tardía. Ahora bien, la penuria del lenguaje no es sólo una carencia o incluso un fracaso del pensar o del poetizar. A ambos les da más bien su auténtica insistencia. Por esto, también en el caso de Hölderlin no es una carencia de su poesía. Al contrario, la penuria del lenguaje le da a su obra su inconfundible intensidad y unicidad. Acertar la palabra justa para lo que se quiere decir o para lo que se quiere decir a alguien siempre es una meta que hay que alcanzar, y en el caso de lograrlo es por suerte. Por eso sólo el buscar la palabra es el auténtico hablar. Nos damos cuenta enseguida cuando alguien lee algo preformado. El oyente casi se ve confrontado con una tarea adicional. Aquello que ya no se busca y que no suena como algo que se acaba de encontrar lo debe volver a liberar, no obstante, como aquello que fue una vez, como la palabra buscada y encontrada. En este sentido, el discurso libre siempre merece un poco de indulgencia. Su imprecisión se compensa porque la búsqueda de la palabra se transmite al oyente, y se transmite más fácilmente que cualquier palabra preparada, por muy perfectamente que se la haya preparado.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

(La indicación «título original» *se refiere a los títulos tal como aparecen en las Gesammelte Werke)*

1. *Existencialismo y filosofía existencial.* Título original: «Existenzialismus und Existenzphilosophie»; primera publicación en: *Neue Deutsche Hefte* 28 (1981), págs. 675-688. También en: *Heideggers Wege*, págs. 7-17; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 175-185.

2. *Martin Heidegger en su 75 cumpleaños.* Título original: «Martin Heidegger - 75 Jahre»; primera publicación en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1964; reimpresión en: *Neue Sammlung* 5 (1965), págs. 1-9; reimpresión en *Kleine Schriften* III, págs. 202-211; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 186-197.

3. *La teología de Marburgo.* Título original: «Die Marburger Theologie»; primera publicación en: Erich Dinkler (comp.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tubinga 1964, págs. 479-490; reimpresión en: *Kleine Schriften* I, págs. 82-92, bajo el título «Martin Heidegger und die Marburger Theologie; también en: *Heideggers Wege*, págs. 29-40; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 197-208.

4. *«¿Qué es metafísica?»* Título original: «Was ist Metaphysik?»; primera publicación en: M. Heidegger, *Que cos'è la verità*, Nápoles 1978, págs. IX-XIII; primera impresión en versión alemana en: *Heideggers Wege*, págs. 41-44; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 209-212.

5. *Kant y el giro hermenéutico.* Título original: «Kant und die hermeneutische Wende»; primera publicación bajo el título «Kant und die philosophische Hermeneutik» en: *Kant-Studien* 66 (1975), págs. 395-403; reimpreso en: *Kleine Schriften* IV, págs. 196-204 y en *Heideggers Wege*, págs. 45-54; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 213-222.

6. *El pensador Martin Heidegger.* Título original: «Der Denker Martin Heidegger»; primera impresión en: Hans-Georg Gadamer (comp.), *Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger*

aus Anlass seines 80. Geburtstags. (=Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 4, 1969) Heidelberg 1969; también en *Heideggers Wege*, págs. 55-60; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 223-228.

7. *El lenguaje de la metafísica.* Título original: «Die Sprache der Metaphysik»; primera publicación bajo el título: «Anmerkungen zum Thema "Hegel und Heidegger"», en: Hermann Braun, Manfred Riedl (comps.), *Natur und Geschichte. Festschrift für Karl Löwith*, Stuttgart 1968, págs. 123-131; reimpreso bajo el título: «Heidegger und die Sprache der Metaphysik», en: *Kleine Schriften* III, págs. 212-220; también en *Heideggers Weg*, págs. 61-69; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 229-237.

8. *Platón.* Título original: «Plato»; primera publicación bajo el título: «Plato und Heidegger» en: Ute Guzzoni e. a. (comps.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Hamburgo 1976, págs. 166-175; también en: *Heideggers Wege*, págs. 70-80; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 238-248.

9. *La verdad de la obra de arte.* Título original: «Die Wahrheit des Kunstwerks»; primera publicación bajo el título «Zur Einführung», en: Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart, Reclam, 1960, págs. 102-125; también en: *Heideggers Wege*, págs. 81-93; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 249-261.

10. *El camino al viraje.* Título original: «Der Weg in die Kehre»; basado en una conferencia presentada bajo el título: Soggetività e intersoggetività nella prospettiva di Heidegger» en el Convegno su Martin Heidegger e il Problema della Techinca, Nápoles 19-21 de abril 1978; primera publicación bajo el título: «Heidegger's Path», en: *Philosophic Exchange* 2 (1979), págs. 80-91; en italiano en las Actas del congreso en: *Rivista metaphorein* 2 (1980), págs. 31-42; en alemán en: *Heideggers Wege*, págs. 103-116; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 271-284.

11. *Los griegos.* Título original: «Die Griechen»; primera publicación (bilingüe italiano-alemán) bajo el título: «Heidegger und die Griechen – Heidegger e i Greci», en: *Verifiche* 8 (1979), págs. 4-33; reimpreso en alemán en: *Heideggers Wege*, págs. 117-129; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 285-296.

12. *La historia de la filosofía.* Título original «Die Geschichte der Philosophie»; primera publicación (bilingüe alemán-inglés) bajo el título: «Heidegger und die Geschichte der Philosophie – Heidegger and the History of Philosophy», en: *The Monist* 64 (1981), págs. 423-433; reimpre-

so en alemán en: *Heideggers Wege*, págs. 140-151; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 297-307.

13. *La dimensión religiosa.* Titulo original: «Die religiöse Dimension»; primera publicación bajo el título «Die religiöse Dimension in Heidegger», en: *Archive de Philosophie* 34 (1981), págs. 271-286; reimpreso en: *Heideggers Wege*, págs. 140-151; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 308-319.

14. *Ser, espíritu, Dios.* Título original: «Sein Geist Gott»; conferencia en la ceremonia conmemorativa para Martin Heidegger el 16 de diciembre de 1976. Primera publicación en: Werner Marx (comp.), *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, Friburgo 1977, págs. 43-62; reimpreso en: *Kleine Schriften* IV, págs. 74-85; también en *Heideggers Wege*, págs. 152-163; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 320-332.

15. ¿Hay una medida en la tierra? (W. Marx). Título original: «Gibt es auf Erden ein Maß?»; primera publicación como recensión del libro de W. Marx con el mismo título en: *Philosophische Rundschau* 31 (1984), págs. 161-177; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 331-349.

16. Ethos *y ética (MacIntyre y otros).* Título original: «Ethos und Ethik (MacIntyre u.a.); segunda parte de la recensión anterior en: *Philosophische Rundschau* 32 (1985), págs. 1-26; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 350-374.

17. *El comienzo del pensar.* Título original: «Vom Anfang des Denkens»; conferencia en el Congreso sobre Heidegger en Leyden, 1986; primera publicación en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 375-393.

18. *El retorno al comienzo.* Título original: «Auf dem Rückgang zum Anfang»; primera publicación bajo el título: «Heideggers Rückgang auf die Griechen», en: K. Cramer, H.F. Fulda, R.-P. Horstmann (comps.), *Theorie der Subjektivität. Festschrift für D. Henrich*, Francfort 1986; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 394-416.

19. *Un camino de Martin Heidegger.* Título original: «Der eine Weg Martin Heideggers»; conferencia pronunciada con motivo del décimo aniversario de la muerte de Martin Heidegger, el 25 de mayo 1986 en Meßkirch ante la Asociación Martín Heidegger; primera publicación como cuaderno especial de la Martin-Heidegger Gesellschaft, Wuppertal 1986, págs. 7-25; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1987, vol. 3, págs. 417-430.

20. *Recuerdos de los comienzos de Heidegger.* Título original: «Erinnerungen an Heideggers Anfänge»; conferencia ofrecida en el simposio «Faktizität und Geschichtlichkeit» en Bochum, 16-17 de septiembre 1985;

primera publicación reelaborada en: Giampiero Moretti (comp.), *Heideggeriana. Saggi e poesie nel decennale della morte di Martin Heidegger (1976-1986)*, Editrice Itinerari Lanciano 1986 (=Itinerari, año 25, 1986, número 1 / 2), págs. 5-16; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1995, vol. 10, págs. 3-13.

21. *Heidegger y el lenguaje.* Título original: «Heidegger und die Sprache»; conferencia ofrecida bajo el título «Heideggers Sprachverständnis in philosophiegeschichtlicher Perspektive» en el Simposio internacional sobre Heidegger en Marburgo, 7-8 de octubre 1989; primera publicación en: Peter Kemper (comp.), *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie*, Campus Verlag, Francfort/Nueva York 1990, págs. 95-113; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1995, vol. 10, págs. 14-30.

22. *Heidegger y los griegos.* Título original: «Heidegger und die Griechen»; conferencia ofrecida en el 11 Fachsymposium der Alexander von Humboldt-Stiftung en Bonn, 24-28 de abril 1989, sobre el tema «Die philosophische Aktualität Heideggers»; primera publicación en: Alexander von Humboldt-Stiftung/Mitteilungen, cuaderno 55 (agosto 1990), págs. 29-38; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1995, vol. 10, págs. 31-45.

23. *Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas.* Título original: «Heidegger und die Soziologie: Bourdieu und Habermas»; la recensión del libro de Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger* (versión alemana: *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Syndikat-Verlag, Francfort/M. 1975) fue publicada por primera vez en: *Philosophische Rundschau* 26 (1979), número 1/2, págs. 143-149. La reseña sobre el capítulo dedicado a Heidegger del libro de Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad* (versión alemana: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Francfort/M. 1985) fue publicado por primera vez (junto con la anterior) en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1995, vol. 10, págs. 46-57.

24. *Hermenéutica y diferencia ontológica.* Título original: «Hermeneutik und ontologische Differenz»; primera publicación en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1995, vol. 10, págs. 58-70.

25. *El viraje del camino.* Título original: «Die Kehre des Weges»; escrito en 1985; primera publicación en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1995, vol. 10, págs. 71-83.

26. *Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin.* Título original: «Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin»; basado en partes de una conferencia ofrecida en las Segundas jornadas de la Martin Heidegger-Gesellschaft, en Meßkirch, 26-27 de septiembre 1987 (véase tam-

bién *Gesammelte Werke*, vol. 9, número 4: «Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins "Andenken"»); primera publicación de la conferencia originaria bajo el título «Von der Wahrheit des Wortes», en: *Denken und Dichten bei Martin Heidegger*, impresión privada, Meßkirch 1988 (=Jahresgabe der Martin Heidegger-Gesellschaft 1988), págs. 7-22; en: *Gesammelte Werke*, Tubinga 1995, vol. 10, págs. 76-83.

ÍNDICE ANALÍTICO

abismo [*Abgrund*] 287, 288
acción, esencia de la 25, 183, 221
acción responsable 185
acontecimiento 172, 191, 199
actuar como condición del pensar 220
actuar verdadero en el pensamiento 220
actus exercitus 43, 45, 247
actus signatus 43, 247
Adán 172
Adorno, Theodor W. 87, 172, 219, 342, 348
Agustín, san 41, 46, 73, 141, 145, 156, 157, 237, 246, 255, 286, 296, 365, 367
Ajax 377
aletheia su interpretación heideggeriana como desocultamiento y ocultamiento del ser 69, 83, 105, 128, 129, 130, 137, 150, 173, 271, 243, 245, 272, 287, 362, 376
aletheia articulada en el logos 145
aletheia como concepto metafísico, 92, 94
aletheia en su dimensión ontológica 321
aletheia entendida como sinceridad 321
amor 194, 273
amor como solidaridad práctica 188
amor como virtud 186, 194
análisis sociológico de la filosofía 341
analítica existencial 87, 169
analítica trascendental 282
analítica trascendental de la existencia 371
anamnesis 273, 274, 330
anarquía 220
Anaximandro 83, 88, 127, 129, 143, 172, 222, 244, 288, 304
angustia 161, 187, 192, 199, 311, 331
angustia de la muerte 170
animal, nuestro parentesco físico con el 170
Antiguo Testamento 172, 255, 296
antropología filosófica 34, 258
Anz, Wilhelm 308
Apel, Karl Otto 216
apertura 192, 196
apertura, el hablar del ser como 192
Apolo 286, 381
apriorismo fenomenológico 160
Arendt, Hannah 181, 222
Aristófanes, 68
Aristóteles 20, 36, 41, 42, 55, 63, 73, 84, 86, 126, 127, 130, 131, 141, 145, 154, 155, 157, 166, 186, 200, 203, 207, 208, 217, 219, 236, 239, 240, 245-247, 253, 255, 256, 258, 261, 287, 296, 297, 299, 335, 346, 348, 361, 363, 371, 380
Aristóteles definido como primer fenomenólogo 261, 311, 312, 370
Aristóteles, su interpretación no escolástica 156
Aristóteles, afectos, doctrina de los 258, 311
Aristóteles, alma, doctrina del 214
Aristóteles, analogía entis, concepto de 74, 89, 90, 150, 168, 262
Aristóteles, anima vegetativa, concepto de 131
Aristóteles, arche, concepto de 90, 134

Aristóteles, arete, concepto de 204
Aristóteles, comienzo de la pregunta por el ser 83
Aristóteles, como iniciador de la metafísica griega 334
Aristóteles, concepción de la vida 361
Aristóteles, concepto del ser de lo ente 244
Aristóteles, concepto del ser que tiene habla 247
Aristóteles, costumbres como normas morales 212
Aristóteles, crítica a la idea platónica del bien 89, 141, 142, 156
Aristóteles, delimitación de filosofía práctica y teórica 332
Aristóteles, distinción entre ser-qué y ser-por-qué 268
Aristóteles, dynamis, concepto de 76, 127, 131, 132
Aristóteles, eidos, concepto de 132
Aristóteles, el modo de encontrarse [Befindlichkeit] 98, 187, 331, 363
Aristóteles, energeia entendida como "estar en obra" 338, 365
Aristóteles, energeia y su transformación moderna en "energía" 316, 317
Aristóteles, energeia, concepto de 76, 127, 131, 136, 263
Aristóteles, energeia, destitución de la nada en la 76
Aristóteles, entelecheia, concepto de 131, 136, 167
Aristóteles, episteme, concepto de 127
Aristóteles, ergon y energeia, distinción entre 204
Aristóteles, ethos y dianoia, distinción enre 214
Aristóteles, ethos y logos, su conexión en la pregunta por el bien 204
Aristóteles, ethos, concepto de 214, 207, 204
Aristóteles, ética 141, 258, 311
Aristóteles, ética como conjunto de reglas de prudencia 215, 216
Aristóteles, ética como medio justo entre los extremos 215
Aristóteles, filosofía práctica 155, 156, 184, 184, 209, 365
Aristóteles, generalización del cambio a otro estado 133
Aristóteles, hyle, concepto de 134
Aristóteles, hypokeimenon [fundamento], concepto de 239
Aristóteles, independencia de la pregunta por lo bueno 205
Aristóteles, kinesis como movimiento de todo tipo 133
Aristóteles, kinesis en lo ente por naturaleza 131
Aristóteles, kinesis y logos, su conexión 127
Aristóteles, la doxografía en su enseñanza 139
Aristóteles, las cuatro causas 135
Aristóteles, lenguaje como característica del ser humano 195
Aristóteles, lógica aristotélica 232
Aristóteles, lógica entendida como lenguaje del mundo de la vida 314
Aristóteles, logos 132
Aristóteles, logos como lenguaje 314
Aristóteles, logos en su función de mostrar 379
Aristóteles, logos, concepto de 42
Aristóteles, los rasgos fundamentales del ahí 364
Aristóteles, metabole 133, 134
Aristóteles, metafísica 76, 201
Aristóteles, metafísica aristotélica 256, 347
Aristóteles, modalidades del ser 262
Aristóteles, morphe, concepto de 134, 135
Aristóteles, movilidad de lo ente 131, 317
Aristóteles, movilidad del ser 136
Aristóteles, movilidad del ser supremo 136, 363
Aristóteles, nous como ser-verdad 168
Aristóteles, nous, su análisis del 88
Aristóteles, ontología de la presencia de lo presente 266
Aristóteles, onto-teología 144, 184, 267, 365
Aristóteles, ousia, concepto de 242
Aristóteles, papel de la praxis 333
Aristóteles, phronesis como ethos humano 205
Aristóteles, phronesis, concepto de 84, 311

Aristóteles, phronesis, doctrina de la 363
Aristóteles, phronesis, las virtudes de la 259
Aristóteles, physis como autodespliegue de lo ente 263
Aristóteles, physis los dos lados del concepto 145
Aristóteles, physis renovación del concepto 150
Aristóteles, physis, concepto de 127, 130, 132, 134, 136, 137, 143
Aristóteles, pregunta por la ciencia primera 83
Aristóteles, prohairesis como posibilidad de decidir 205
Aristóteles, retórica 141, 155, 156, 158
Aristóteles, retórica, su análisis de la 343
Aristóteles, ser entendido como energeia 313
Aristóteles, ser supremo, su atención constante 338
Aristóteles, significados de lo ente 167
Aristóteles, su herencia socrática 204, 208
Aristóteles, sus análisis terminológicos 131
Aristóteles, techne 127, 134, 136
Aristóteles, techne y phronesis, contraposición de 259
Aristóteles, techne y phronesis, distinción entre 204, 216, 299
aristotelismo escolástico 129, 253
armazón conductora [Gestell] 235, 288
arte 233
arte, atemporalidad del 97
arte, autonomía del 99
arte, experiencia del 49, 50, 51, 65
arte, experiencia del 65
arte, obra de 33, 35, 77, 79, 82, 97, 98, 101, 119, 204, 371, 375
arte, obra de arte como acontecer de la verdad 173
arte, obra de arte como acontecimiento 105
arte, obra de arte como apariencia sensible de la idea 104
arte, obra de arte como disputa entre mundo y tierra 104, 106
arte, obra de arte como manifestación de la verdad 104
arte, obra de arte como mundo 174, 175
arte, obra de arte como objetivación del espíritu 101
arte, obra de arte como vivencia 103
arte, obra de arte en su delimitación de la cosa 101
arte, obra de arte en su ser-cosa 101
arte, obra de arte que se sostiene en sí misma 102, 106, 107
arte, obra de arte, el origen de la 174
arte, obra de arte, esencia de la 98, 101, 245
arte, obra de arte, su subsistencia en la conciencia cultural 119
arte, obra de arte, verdad absoluta en la 101
atemporalidad de la matemática 97
atemporalidad de la naturaleza 97
atención, concepto de [Wachsamkeit] 337
atolladero ecológico 330
atomismo antiguo 236, 237
Austen, Jane 206
autenticidad [Eigentlichkeit] 43, 75
autenticidad e inautencicidad, conexión entre 28
autocomprensión 45, 46, 47
autocomprensión de la fe 45, 47
autocomprensión histórica 49
autoconciencia 34, 61, 62, 68, 79
autoconciencia como ficción 323
autoconciencia, primacía metodológica de la 128
Barth, Karl 21, 169, 158, 169, 309
Bauer, Bruno 16
Baumgarten, Alexander 99
Beaufret, Jean 10, 170, 183, 220
Becker, Oskar 50 n.13, 61, 77, 78, 86, 97 n.1, 99, 113, 152, 153, 169, 313
Bergson, Henri 21, 61, 95, 157, 282
Berkeley 159
Biel, Gabriel 296
Biel, Gabriel 41, 155, 255
Birault, H. 181
Bloch, Ernst 76, 302
Böhme, Jakob 239
Bourdieu, Pierre 341-348, 352
Brentano, Franz 44, 84, 113, 262
Bröcker, Walter 68, 127, 152, 231, 253, 278, 279, 295, 304, 313

Buber, Martin 169, 157
Buda 375
Bultmann, Rudolf 15, 41, 47, 48, 48 n.11, 158, 309, 370
burocracia 227
caída, tendencia a la [Verfallensgeneigtheit] 238, 303
Caietano, Tomás 142, 152
caminos de bosque [Holzwege] 372
Camus, Albert 15
Carnap, Rudolf 53, 232
Cassirer, Ernst 40, 126, 146, 302, 347
Cassirer, filosofía de las formas simbólicas 40
causalidad 241
Celan, Paul 123, 228, 351
Char, René 351
Chladenius, J. M. 50 n.12
Chomsky, Noam 320
chorismos véase Platón
cibernética 222
Cicerón 37, 242
ciencia 97, 101, 233
ciencia como dominación del mundo 136
ciencia histórica 61
ciencia moderna 105, 236, 238, 275, 317, 319, 369
ciencia moderna, su agresividad constructiva 335
ciencia moderna, su ataque a la naturaleza 127
ciencia moderna, su reconciliación con la metafísica 165
ciencia teológica 61
ciencia, análisis categorial del método de la 40
ciencia, árbol de la 55
ciencia, concepto de 83, 237
ciencia, fundamentación filosófica de la 40
ciencia, investigación científica 334
ciencia, nueva conciencia de la era de la 253
ciencia, objetividad científica 118
ciencia, procedimientos científicos 235
ciencia, utilizabilidad industrial de la investigación científica 236
ciencias del espíritu 59, 61, 281, 302
ciencias naturales 58, 101, 235, 319
ciencias particulares 234
ciencias positivas 118, 120
ciencias sociales 168, 235
círculo hermenéutico 284
civilización 233
civilización europea 350
civilización global 289
civilización humana, destino de la 334
civilización técnica 70, 234
claro [Lichtung] 42, 45, 79, 88, 104, 113, 137, 144, 145, 172
claro como acontecimiento 130
claro como verdad del ser 191
Cohen, Hermann 41, 126, 144, 254, 267, 299, 347
comienzo griego de Occidente 226
compasión 194
compasión como solidaridad práctica 188
compasión como virtud 186, 194
comprensión, horizonte de la 51
comunidad de amor, 188
concepción científica del mundo 19
concepto [Begriff] 237
concepto cartesiano de cogito 318
concepto de phronesis 42, 141, 214
concepto escolástico de essentia 313
concepto fenomenológico del ver 289
concepto griego de pseudos 321
concepto, su camino a la palabra 239
conceptos de Heidegger, crítica a los 104
conciencia, concepto de 115, 141, 302, 318, 363
conciencia como ficción 323
conciencia cristiana, desafío a la 312
conciencia del deber 40
conciencia del destino 197
conciencia estética 65
conciencia histórica 65, 139, 312
conciencia temporal interior 44
conciencia trascendental 40
conciencia, filosofía moderna de la 111
conciencia, psicología de la 256
conciencia, teoría de la 256
conocimiento científico 101
conocimiento objetivo 239

conocimiento propio a la techne 42
conocimiento, teoría del 58
conocimiento, verdad y objetividad del 87
contenerse [Ansichhalten] 45
contingencia como destino occidental 332
Contrarreforma 257
cosa 77, 79, 107, 175
cosa en sí, doctrina de la 60
cosa, concepto de 119
cosa, en contraste con objeto 119
cosa, en la era de la producción industrial 119
cosa, entendida como objeto 119
cosa, experiencia de la 119
costumbre, ley de la 209
costumbres 203
Creación, doctrina judeo-cristiana de la 172
Creación, teología judía de la 334
crisis cultural 18
crisis ecológica 226
cristianismo 47
cristianismo en Heidegger 166
cristianismo en la era de la ciencia 257
cristianismo, autocomprensión de la fe 163
cristianismo, configuración griega de la doctrina de la fe 334
cristianismo, cultura configurada por la iglesia cristiana 183
cristianismo, diferenciación entre el Creador y lo creado 355
cristianismo, dogmática católica 369
cristianismo, dogmática católica, su compromiso con el neokantianismo 257
cristianismo, el carácter existencial de la culpa 160
cristianismo, Encarnación 365, 381
cristianismo, esperanza cristiana 170
cristianismo, esperanza cristiana del fin de los tiempos 157
cristianismo, existencia cristiana 17
cristianismo, existencia de Dios 16
cristianismo, experiencia del tiempo en el temprano cristianismo 153
cristianismo, fe cristiana 136, 141, 154, 308
cristianismo, fe cristiana, experiencia de la 157, 160, 250
cristianismo, helenización de la teología cristiana 157
cristianismo, historia de la fe cristiana 160
cristianismo, interpretación conceptual de la fe 160
cristianismo, Jesucristo, su acto de salvación 310
cristianismo, kerygma [mensaje] 48, 50
cristianismo, lenguaje conceptual de la ontología cristiana 246
cristianismo, lenguaje conceptual de la teología cristiana 246
cristianismo, lenguaje de la fe 48
cristianismo, lugar de la muerte en el 338
cristianismo, mensaje cristiano 157, 158, 310
cristianismo, mensaje cristiano original 156
cristianismo, mensaje de la Salvación 334, 366
cristianismo, misterio de la Trinidad 365
cristianismo, mística cristiana 145
cristianismo, paradoja de la fe 17
cristianismo, parusia 158
cristianismo, Pascua de la Resurrección 282, 329, 360
cristianismo, ramas históricas de la teología católica 246
cristianismo, retorno de Cristo 158, 162
cristianismo, revelación cristiana 258
cristianismo, sacramento de la comunión 366
cristianismo, secularización de la herencia cristiana 170
cristianismo, teología como ciencia 159
cristianismo, teología como ciencia práctica 161
cristianismo, teología cristiana 151, 156
cristianismo, teología cristiana 157, 246
cristianismo, teología dialéctica 158
cristianismo, tradición cristiana 184
cristianismo, tradición filosófica en la era cristiana 255
cristianismo, verdad del 16
Cristo 153
crítica a Heidegger desde la lógica moderna 232
crítica a la cultura 28, 70

crítica a la ideología 318
cuidado [Sorge] 64, 114, 159, 370
cuidado como ejecución fáctica de la existencia 160
cuidado como pro-cura [Fürsorge] 346
cuidado, su consecución temporal [Zeitigung] 160
cuidado, tendencia a la caída y entrega al cuidado 115, 117
culpa 186
cultura científica 234
cultura erudita [Bildung] 18, 73
cultura técnica 176
Cusanus, Nicolás 76
deber 212
deber, evidencia del 209
deberes, doctrina kantiano-estoica de los 211, 212
decisionismo 202
deliberación, concepto griego de 315
Demócrito 236
demora [Weile] 143, 194, 244, 304
derecho natural 214
derecho natural, su politización 215
Derrida, Jacques 82 n. 24, 149, 181, 224, 225, 349
Descartes, René 41, 145, 148, 168, 235, 237, 363
destrucción 86, 118, 141, 260, 290, 310, 339, 362, 363
destrucción de la metafísica 83, 150, 166
destrucción del lenguaje conceptual metafísico 239, 315, 316, 318
destrucción del moderno concepto de conciencia 86
destrucción del moderno concepto de subjetividad 86
diálogo 78, 81, 270, 367
diálogo como aprendizaje 320
diálogo como unidad de una historia 206
diálogo filosófico 325
diálogo interior del alma 218
diferencia 224
diferencia ontológica 117, 224, 283, 284, 287, 302, 303, 348, 355, 357, 358, 367
différance, concepto francés de 357
Dilthey, Wilhelm 21, 58, 59, 61, 64, 70, 95, 126, 139, 140, 157, 189, 202, 279-282, 300-302, 315, 327, 328, 353, 369
Dilthey, crítica a razón histórica 62
Dilthey, historicidad de las formas de pensar 257
Dilthey, inclusión de la hermenéutica en la psicología 358
Dilthey, problema de la historicidad 140
Dilthey, relativismo histórico 87, 300, 359
Dilthey, su concepto de visión del mundo 140
Dilthey, su conciencia histórica 359
Dilthey, su recepción por Heidegger 66
Dionisos 286, 381
Dios 165
Dios como primer motor 363, 364
Dios como saber infinito 76
Dios, experiencia de Dios 162
Dios, hablar de Dios 163
Dios, la escucha de la voz de Dios 172
Dios, la pregunta por lo divino 381
Dios, lejanía de Dios 177
Dios motor de la metafísica 155
Dios, sus figuras mediadoras en el islam 323
dioses griegos 381
discurso de la modernidad 352
Dostoievski, Dimitri 21, 30
doxa 42
Duns Scotus 166, 296
Ebbinghaus, Julius 152, 297, 300, 302
Ebner, Friedrich 157, 169
economía industrial 235
economía mundial, crisis de la 371
Edad Media cristiana 237
Edad Moderna 237
Einstein 157
Elea, escuela de 85, 380
Elea, escuela de, oposición a la idea de cambio 133
Elea, escuela de, su crítica al concepto de ser 92
Elea, escuela de, su doctrina del ser 86
Elea, escuela de, supresión del no 92
Eliot 78
empirismo inglés 302

Ernst, Paul 95
Eros 273
escolástica heideggeriana 260
escolástica medieval 141
escolástica tardía 363
escolástica, lógica escolástica 285
escolástica, concepto de analogia entis en la 152
escuela de Erlangen 216
Escuela de Francfort 202
escuela de Marburgo 39, 40, 41, 58, 61, 297, 299, 347
escuela de Tubinga 271
escuela fenomenológica de Friburgo 297
esencia [Wesen] 54, 54 n.1, 77, 78
esencia de lo divino 286
espíritu 34
espíritu común 207
espíritu objetivo, carácter común del 148
Esquilo 194
estar-a la-mano [zuhanden sein] 45, 77, 97, 111, 155, 173, 187, 242
estar-abierto [Erschlossenheit] 45
estar-a-la-vista [vorhanden sein] 45, 97, 111, 187, 242, 243, 263
estar-a-la-vista de las cosas 102
estar-a-la-vista, su carácter derivado 118
estar-con-los-otros 25
estética filosófica 98
estética idealista 100, 101
ética 25
ética en el pensamiento tardío de Heidegger 182
ética filosófica 183
ética griega como metas de la vida dichosa 213
ética individual 215
ética material de los valores 40
ética moderna 205
ética social 70
ética social de consenso 215
ética social inglesa 59
ética, deliberación en la 215, 216
ética, fundamentada en la razón 202
ética, rechazo de Heidegger de una ética 219
ética, su dimensión reflexiva 215
etimología heideggeriana 241, 331
existencia del mundo exterior 16
existencia histórica finita 97
existencia histórico-temporal 141
existencia humana 17, 23, 65, 192
existencia humana, su finitud 49, 222
existencia humana, historicidad de la 61, 62, 77, 158, 279, 300, 328
existencia humana, temporalidad de la 112, 171
existencia suprasubjetiva de la realidad social 168
existencia, analítica trascendental de la existencia 47, 61
existencia, autenticidad [Eigentlichkeit] e inautenticidad [Uneigentlichkeit] de la 43, 75, 77, 183, 185, 225, 352
existencia, carácter incomprensible de la 63
existencia, concepto de 16, 19
existencialismo 15
existencialismo 169
existencialismo francés 25
existenciarios, teoría de los 77
experiencia, concepto de 237
experiencia hermenéutica 368
experiencia moral 192
experiencia temporal 167
facticidad 34, 64, 148, 255, 257, 333, 360, 370
facticidad de la existencia humana 159
facticidad de la vida humana 155
facticidad del cuidado 283
facticidad, hermenéutica de la 112, 169
facticidad, lenguaje de la facticidad 328
fe en el progreso 17
fe en la ciencia 18, 28
fenomenología 18, 29, 30, 40, 281, 290, 369
fenomenología de los valores 202
fenomenología de Munich 60, 154
fenomenología hermenéutica 97
fenomenología, renovación fenomenológica 141
fenomenológica, fuerza de la intuición 41
fenomenológica, investigación
Feuerbach, Ludwig 16

Fichte, Johann Gottlieb 45, 46, 57, 59, 60, 146, 147, 169, 256, 319
filosofía analítica anglosajona 237
filosofía científica 119
filosofía como alquimia 342, 346, 352
filosofía como eufemización 342, 343, 345, 352
filosofía como impostura intelectual 341, 342
filosofía de la conciencia 63, 64, 65, 258
filosofía de la vida 64, 68, 257, 360
filosofía del aún no 76
filosofía escolástica 262
filosofía existencial 15-26, 96
filosofía griega 125
filosofía hermenéutica 58, 197, 208
filosofía hermenéutica, concepto de phronesis 332
filosofía hermenéutica, experiencia del otro 208
filosofía hermenéutica, experiencia estética 208
filosofía moderna de la conciencia 168
filosofía moral 40, 41, 57, 58, 173
filosofía moral kantiana 40
filosofía moral, su pluralismo 201
filosofía moral, su relativismo 201
filosofía práctica 202, 205, 206, 217
filosofía trascendental 285
filosofía trascendental, crítica a la 141
filosofía, el final de la 194, 223, 350
filosofía, su nueva actualidad 253
Fink, Eugen 171, 247
Foot, Philippa., 211
Foucault 349
Frege, Gottlob 256
Freud, Sigmund 25, 59, 318
Galileo 235, 253, 317, 364
Geiger, Moritz 295
George, Stefan 25, 35, 97, 340
Gestell [armazón] 234-235, 289
Giacometti 351
Goethe, Johann Wolfgang von 120, 316
Gogarten, Friedrich 169, 309
Groeber, Conrad, 152
Guardini, Romano 15, 381
Günther, R.G. 47 n.10
Habermas, Jürgen 211, 216, 349-353, 372
hablar auténtico 248, 382
hablar como mirar pensando 270
hablar no objetivador 161
hablar, acto de 35
hablar, tipología del 248
Hadot, P. 217
Haecker, Th. 157
Hamann, J. G. 46, 47, 316
Hamsun, Knut 367
Hare, R. M. 211, 212
Harnack, A. von 157
Hartmann, Nicolai 39, 40, 102, 126, 296, 299, 314, 351,
hay [es gibt], análisis del 250
Hegel 15, 16, 17, 23, 37, 40, 46, 57, 58, 59, 62, 73, 74, 75, 87, 89, 126, 139, 147, 148, 149, 157, 165, 169, 191, 203, 214, 223, 232, 236, 240, 245, 246, 253, 256, 257, 267, 277, 281, 285, 289, 299, 302, 308, 314, 316, 319, 321, 337, 349, 352, 363, 365, 366, 371
Hegel como último griego 70, 148
Hegel, círculo vicioso de su filosofía reflexiva 74
Hegel, concepto de espíritu como pneuma 168
Hegel, concepto de historia de la filosofía 139
Hegel, concepto de vida 168
Hegel, crítica al idealismo subjetivo 150
Hegel, crítica de Marx a su dialéctica 104
Hegel, crítica historicista a su filosofía 139
Hegel, derecha hegeliana 349
Hegel, destitución de la nada 76
Hegel, dialéctica del pensamiento puro 74
Hegel, dialéctica del reconocimiento 368
Hegel, dialéctica especulativa 17
Hegel, dialéctica especulativa 65, 224
Hegel, el ser como presencia omniabacadora 167
Hegel, el ser pensado como espíritu 167
Hegel, espíritu absoluto 170
Hegel, espíritu entendido como amor 168
Hegel, esquema teológico de su historia de la filosofía 146

Hegel, estética 101
Hegel, estética especulativa 104
Hegel, historia de la filosofía 75, 142
Hegel, historia universal 139
Hegel, historia universal del pensamiento 143
Hegel, idealismo absoluto 148
Hegel, idealismo especulativo 16, 57, 59, 245
Hegel, idealismo subjetivo 148
Hegel, inclusión de la historia en la filosofía 75
Hegel, inclusión de las teorías presocráticas 336
Hegel, izquierda hegeliana 349
Hegel, la libertad a través del encuentro con la muerte 199
Hegel, la razón en la historia 144
Hegel, lo absoluto en el arte 168
Hegel, lo absoluto en la filosofía 168
Hegel, lo absoluto en la religión 168
Hegel, lógica 147
Hegel, lógica como cumplimiento de la metafísica 223
Hegel, lógica especulativa 74
Hegel, mala infinitud como experiencia histórica 66
Hegel, movimiento reflexivo del pensamiento 66
Hegel, muerte como amo absoluto 199
Hegel, reconciliación dialéctica de religión y filosofía 245
Hegel, saber absoluto 75, 361
Hegel, síntesis de fe y saber 360
Hegel, síntesis del camino occidental de la metafísica 305
Hegel, síntesis universal de la historia de la metafísica 147
Hegel, sistema de la ciencia 168
Hegel, su comprensión viva de Dios 166, 167
Hegel, su concepto de esencia 313
Hegel, su concepto de logos 148
Hegel, su fenomenología 147
Hegel, su idealismo absoluto 147
Hegel, su onto-teología 148
Hegel, su tentación gnóstica 367
Hegel, su uso conceptual del alemán 318, 336
Hegel, teoría de la proposición especulativa 82
Hegel, transparencia a sí mismo del espíritu absoluto 362
Hegel, transparencia total del saber absoluto 87
Hegel, unión de logos y Dios en el espíritu absoluto 305
hegelianos, los jóvenes 62, 87
Heidegger, Hermann 278, 284
Heitsch, E. 243 n.4
Held, Klaus 328, 330, 331, 332
Hellingrath, Norbert von 33
Hellingrath, Norbert von 381
Henrich, Dieter 325
Heráclito 83, 88, 129, 137, 143, 144, 149, 150, 162, 172, 228, 232, 294, 251, 288, 304, 320, 380
Herder, Johann Gottfried 316, 319
herejía averroista 266
hermenéutica 97, 202
hermenéutica antigua 49
hermenéutica de la facticidad 63, 117, 281, 282, 299, 329, 326, 329, 332, 339, 358, 359, 360, 361, 362
hermenéutica filosófica 49, 65, 358
hermenéutica, experiencia 65
hermenéutica, fusión de horizontes 127
hermenéutica, movimiento hermenéutico que crea consenso 82
hermenéutica, situación 41
hermenéutica, su dedicación a lo incomprensible 360
Herrmann, F.-W. von 373 n.3
historia 136, 207
historia de la ética 214
historia de la filosofía 139, 177
historia de la recepción e influencia [Wirkungsgeschichte] 65, 66, 197
historia, conciencia de sí misma de la 75
historia, experiencia de la 44
historicidad 46, 47, 86, 87, 136, 157, 255, 257
historicidad del entender 49
historicidad del pensamiento humano 263

historicidad, radicalización existencial de la 169
historicismo 39, 61, 68, 70, 87, 159, 328
Hölderlin, Friedrich 24, 25, 26, 33, 97, 98, 119, 125, 129, 149, 161, 172, 173, 177, 199, 233, 277, 286, 308, 340, 353, 366, 367, 371, 375, 376, 380, 381, 382
Hölderlin, ausencia de los dioses 78
Hölderlin, anunciación de lo divino 381
Hölderlin, Cristo como último dios antiguo 162
Hölderlin, la penuria del lenguaje de su poesía 323, 382
Hölderlin, su lenguaje mítico-poético 371
Homero 203
Horkheimer, Max 202
humanismo 253
Humbodt, Wilhelm von 243, 320, 321
Hume 202
Husserl, Edmund 15, 18, 29, 30, 40, 58, 59, 61, 63, 67, 68, 76, 118, 152, 158, 160, 169, 171, 223, 247, 265, 295, 301, 302, 303, 347, 352, 353, 358,, 369
Husserl, acto intencional 60, 110
Husserl, análisis de la conciencia 64
Husserl, análisis de la conciencia temporal 64
Husserl, análisis de la percepción 111, 256
Husserl, análisis trascendental 43
Husserl, autoconciencia apodíctica 59, 60, 257
Husserl, concepto de constitución 159
Husserl, concepto de fenómeno 110
Husserl, concepto de ontología fundamental 77
Husserl, concepto de retención 113
Husserl, concepto fenomenológo-trascendental de conciencia 169
Husserl, conciencia del cuerpo 60
Husserl, conciencia del tiempo 76, 86
Husserl, conciencia interior del tiempo 112, 113, 44, 60
Husserl, ego trascendental 76, 87, 111, 115, 142, 159, 328
Husserl, el estado escondido del fenómeno 110
Husserl, escisión de sujeto y objeto 128
Husserl, estructura temporal de la existencia 86
Husserl, estructura temporal de la subjetividad 159
Husserl, experiencia natural de la vida 40
Husserl, fenomenología de Husserl 29, 43, 58, 109, 110, 128, 257
Husserl, fenomenología de la percepción 60
Husserl, fenomenología del mundo de la vida 256
Husserl, fenomenología trascendental 46, 61, 146, 370
Husserl, fenomenología trascendental 77
Husserl, fenomenología, la influencia neokantiana en su 86
Husserl, filosofía como ciencia rigurosa 96, 140
Husserl, filosofía trascendental 140
Husserl, flujo de la conciencia 159
Husserl, idealismo fenomenológico 24
Husserl, idealismo trascendental 154, 169
Husserl, intencionalidad 111
Husserl, intencionalidad anónima 43, 44
Husserl, intersubjetividad 60, 78
Husserl, intuición categorial 154
Husserl, intuición fenomenológica 110
Husserl, la evidencia de la visión esencial 257
Husserl, movimiento fenomenológico 328
Husserl, mundo de la vida [Lebenswelt] 41, 60, 300, 311
Husserl, objeto intencional 60, 110, 298
Husserl, percepción fenomenológica 29, 31, 32
Husserl, presencia originaria 76
Husserl, reducción trascendental 59, 154
Husserl, separación de esencia y facto 117
Husserl, su arte de la descripción fenomenológica 20, 29
Husserl, su polémica con Dilthey 86
Husserl, subjetivismo trascendental 44, 154, 281
Husserl, sus prejuicios ontológicos 112, 114
Husserl, temporalidad de la conciencia 87

Husserl, trascendencia de las cosas 159
Huygens, Christian 235
idea, concepto de 269
idealismo alemán 98, 125, 223, 238, 255, 314
idealismo alemán, la trampa de la autoconciencia 129
idealismo alemán, su perspectiva filosófica de la identidad 130
idealismo subjetivo 223, 352
idealismo, concepto de 336
idealismo, crítica al 62
identidad 189, 144, 224
iglesia católica 351
iglesia cristiana, la herejía panteísta en la historia de la 363
iglesia protestante 16
ileso, zona de lo 120
Ilting, Karl-Heinz 214-215
Ilustración, fracaso de la 202, 203
Ilustración, su utilitarismo 203, 209
imaginación trascendental 64
inconsciente 61, 97
indicación formal 160, 246, 289, 290, 310, 311, 312, 337, 353
información, teoría de la 36
inmemorial, lo [das Unvordenkliche] 37, 38, 81
inmortalidad 193
instante escatológico 155
interpretación 51
intersubjetividad 25
irracionalidad de la vida 95
irracionalismo existencial 25
Jacobi, F. H. 46
Jaeger, Werner 333
James, William 59
Janicaud, D. 181
Janicaud, D. 181, 223-227
Jaspers, Karl 15, 18-25, 62, 118, 157, 172, 183
Jaspers, situación de límite 19, 22
Jaspers, situación límite 77
Jaspers, su concepto de cáscara 24
Joaquín de Fiore 323
Jonas, Hans 222
Juan, san 309
juego, fin en sí mismo del 204
Jünger, Ernst 343, 345
Kant, Immanuel 18, 23, 37, 41, 49, 57, 61, 64, 73, 95, 99, 118, 146, 157, 170, 205, 208, 236, 256, 285, 286, 297, 319, 337, 350, 363
Kant, agrado desinteresado 219
Kant, antinomía cosmológica 238
Kant, ascética de la razón práctica 217
Kant, autolimitación del amor propio 218
Kant, autonomía 65, 211, 217
Kant, concepto de genio 49, 99
Kant, concepto de reconocimiento 188
Kant, crítica a la eudemonía 214, 216
Kant, crítica a la metafísica racionalista 65
Kant, crítica a la razón teórica 66
Kant, deducción trascendental 59
Kant, doctrina de la religión 184, 219, 300
Kant, el otro como fin en sí mismo 199
Kant, ética imperativa 218
Kant, ética imperativista 40
Kant, ética independiente de la metafísica 200
Kant, filosofía moral 64, 184
Kant, formalismo de su filosofía moral 184
Kant, fundamentación antropológica de la moral 219
Kant, fundamentación de la estética 99
Kant, fundamentación del conocimiento científico 101
Kant, imperativo categórico 57, 209
Kant, juicio del gusto 99
Kant, libertad como facto de la razón 57, 66, 184, 202, 329
Kant, lo bello en la naturaleza 99
Kant, pedagogía 219
Kant, pregunta por el mal 185
Kant, refutación del racionalismo utilitarista 216
Kant, respeto a la ley 218
Kant, respeto como afecto de la razón 188
Kant, su giro trascendental 223
Kant, su metafísica finita 146
Kant, su recepción por la filosofía hermenéutica 66
Kant, su uso conceptual del alemán 318, 336

Kant, voluntad como figura de la razón práctica 316
Kelken, Arion L. 181, 227-228
Kelsen, Hans 215
Kierkegaard, Søren 16, 17, 21, 62, 63, 87, 96, 148, 153, 157, 160, 166, 169, 246, 257, 279, 281, 299, 302, 303, 305, 310, 328, 353, 368, 369, 370
Kierkegaard, análisis de la angustia 125
Kierkegaard, análisis del ser-hacia-la-muerte 125
Kierkegaard, comprensión desde la distancia 158, 258
Kierkegaard, comprensión simultánea 158
Kierkegaard, concepto de elección 203
Kierkegaard, concepto de existencia 125, 174, 255
Kierkegaard, crítica a la iglesia 158
Kierkegaard, crítica al idealismo especulativo 95
Klee, Paul 351
Knoll, Renate 46 n.10
Krämer, Hans-Joachim 215-219
Kroner, Richard 302
Krüger, Gerhard 64, 74, 208, 209, 218, 283, 302, 303,
Lask, Emil 20, 157, 297, 347
Lehmann, Karl 153, 308
Leibniz, Gottfried Wilhelm 23, 37, 55, 73, 76, 197, 286, 314, 353, 363
Leibniz, su concepto de existituire 146
lengua alemana como acceso al griego 337
lengua alemana, misterio poético del neutro 250
lengua china 318
lengua como autoexplicación de la vida humana 338, 339
lengua francesa, su uso filosófico en África 339
lengua griega 81, 171, 261, 353
lengua griega su conexión con la práctica de la vida 335
lengua griega, historia originaria de la 244
lengua griega, la palabra techné como artesanía y arte 334
lengua griega, retorno a la 337
lengua griega, lenguaje hablado en el pensamiento griego 328
lengua griega, lenguaje homérico 131
lengua griega, lenguaje presocrático 320
lengua griega, experiencia griega del lenguaje 317
lengua hablada 310
lengua japonesa 318
lengua latina 81, 315
latín antiguo, 353
latín medieval de la iglesia cristiana 335, 353
latín del imperio romano 335
lengua, universalidad de las significaciones lingüísticas 81
lenguaje 79, 81, 119, 175, 217
lenguaje abstracto 36
lenguaje, análisis lingüístico anglosajón 201
lenguaje como conversación 177
lenguaje como diálogo 319, 322
lenguaje como morada común 322
lenguaje conceptual 37, 222
lenguaje de Heidegger 71, 22
lenguaje de la filosofía 307
lenguaje de la poesía 43, 72, 82, 228, 315
lenguaje de la vida cotidiana 238
lenguaje del epos 380
lenguaje del pensar 72
lenguaje filosófico 43
lenguaje hablado 224, 260
lenguaje humano 194
lenguaje, acontecimiento del ahí en el 171
lenguaje, ciencias lingüísticas 320
lenguaje, concepto cristiano de verbum 322
lenguaje, enigma del 198
lenguaje, experiencia de la trascendencia en el 315
lenguaje, experiencia del mundo en el 65
lenguaje, experiencia lingüística humana 335
lenguaje, experiencia originaria del 198
lenguaje, forcejeo de Heidegger con el 181
lenguaje, habitar en el 321
lenguaje, historia originaria del 305
lenguaje, imaginación lingüística 339
lenguaje, juegos del 228
lenguaje, la versatilidad universal del 38

lenguaje de la metafísica 54, 80, 135, 142, 170, 171, 172, 198, 223, 284, 319, 367
lenguaje, olvido del 36
lenguaje oriental 82
lenguaje, penuria del 31, 36, 40, 54, 121, 150, 171, 222, 225, 227, 238, 323, 381, 382
lenguaje, relación de la poesía con el 322
lenguaje, relación del romanticismo con el 322
lenguaje, relativismo lingüístico 320
lenguaje, significación del 225
lenguaje, su función de dejar ver 379
lenguaje, su papel como acceso al mundo 319
lenguaje, su potencial para el pensamiento 240
lenguaje, su potencial para la poesía 240
lenguaje, su uso natural en la meditación 335
lenguaje, su uso natural en la poesía 335
lenguaje, su uso pragmático 261
lenguaje, su uso retórico 261
lenguaje, su uso vivo 314
lenguaje, tradición literaria en el 52
lenguas ineptas para la filosofía 307
Leo Strauss 332
Lessing, Ulrich 312, 327
liberalismo 203
libertad 225
libertad civil 227
libertad humana 16
Litt, Theodor 47 n.10
lo ente distinguido como ser-qué 357
lo ente en su movilidad 268
lo ente en su totalidad 287, 356
lo ente, aparición de su verdad en el arte 102
lo ente, el orden teleológico de 101
lo ente, el ser de 33, 171, 237
lo ente, pregunta por el ser de lo ente 128
lo ente, su estado desoculto como verdad 105
lo ente, su presencia 130
lo ente, su surgir como acontecimiento 145
lo Otro absoluto 355
lógica proposicional 232, 238
lógica, su lenguaje formal 232
logos análisis heideggeriano de su etimología 248-249, 251, 377
Lombardo, Pedro 156
Löwith, Karl 152, 153, 158, 166, 296
Luhmann, Niklas 215
Lukács, Georg 297, 302
Lutero, Martin 41, 141, 153, 156, 157, 246, 247, 255, 296, 300, 307, 316, 365, 370
Lutero, Biblia de 80, 239
Mach, Ernst 59
Mach, mecánica de las sensaciones 59, 256
MacIntyre 201-207, 208
Maestro Eckhart 37, 142, 224, 239, 266, 307, 313, 314, 316, 381
Mandonnet, P. 266, 364
Marc, Franz 351
Marcel, Gabriel 15
Marcuse, Herbert 62
Marx, Karl 17, 25, 57, 126, 207
Marx, Werner 181-200, 207, 208
marxismo ateo 28
matemática como comienzo de la ciencia griega 332
materialismo 57
Mattéi, J.-F. 223-227
mens auctoris 49, 50, 51
metafísica 22, 23, 35
metafísica clásica, nous en la 170
metafísica como historia de la experiencia occidental del mundo 275
metafísica como ontología de lo que está a la vista 220
metafísica de la ciega voluntad 61
metafísica de la finitud 64, 169
metafísica de la presencia 246
metafísica dogmática 57, 66
metafísica griega 36
metafísica griega, su ontología 75
metafísica occidental 37, 69, 74, 105, 125, 176, 221, 305
metafísica, autocomprensión de la 83
metafísica, como historia del destino del pensamiento occidental 143
metafísica, el sobrellevar la 223
metafísica, final de la 136

metafísica, historia de la 55, 363
metafísica, imposibilidad de su superación 305
metafísica, renovación de la 165
metafísica, su filosofía del ser 261
metafísica, superación de la 54, 55, 69, 125, 128, 167, 168, 246, 319, 352
método, su significado originario de camino 335
Metzke, Erwin 46 n.10
Meyer, Eduard 343
mirada de Heidegger 29
mitología griega homérica 269
mitos 206
Mnemosyne 176
moral, consenso general 210
moral, justificación de la 210
morar poéticamente como posibilidad humana 199
Mosse, George 344
movilidad [Bewegtheit] de la existencia 44
movilidad de la vida 61
movilidad de lo ente 263
movimiento nacionalsocialista 227
movimiento obrero internacional 18
muerte 19, 116
muerte como cofre cerrado 193
muerte como extremo ocultamiento del ser 195
muerte como limitación de la infinitud 250
muerte como lo otro frente al ser y la nada 195
muerte como mediación entre ser y nada 186, 187, 189
muerte su lugar frente al acontecer del ser 195
muerte, conciencia humana de la 23
muerte, conocimiento humano de la 195
muerte, correr hacia la [Vorlaufen zum Tod] 160, 186, 362
muerte, el morir constantemente 192, 187, 193
muerte, enigma de la 96, 250, 266
muerte, experiencia de la 76
muerte, experiencia de la muerte en otras religiones 250
muerte, idea de la muerte como superación de la indiferencia 188
muerte, la facultad de la 193
muerte, serenidad ante la 194
mundo como concepto 97
mundo de la vida 40, 193
mundo humano 194
mundo industrial del presente 351
mundo, experiencia del 52
mundo, mundanidad del 45, 173
mundo, su unidad global 285
mundo-entorno, análisis del 297
nada, la 32, 37, 38, 54, 233
nada, como velo del ser 75
nada, experiencia de la 186, 331
nada, la pregunta por la 53
nada, resguardada en el ser 193
nada, su represión por la metafísica 76
narcisismo 368
narratividad, concepto de 205, 206
Natorp, Paul 41, 60, 61, 126, 144, 156, 254, 255, 257, 282, 285, 296, 299, 312, 326, 327, 332, 247, 369
naturaleza 78
naturaleza como contrincante del ser 80
naturaleza humana 217
naturaleza, concepto latino y moderno de la 127
naturalismo 57
neoescolástica, su lenguaje conceptual 240
neoescolasticismo 141
neoescolasticismo católico 20
neokantianismo 20, 21, 39, 40, 57, 58, 59, 60, 64, 89, 101, 109, 114, 146, 247, 279, 286, 297, 302, 309, 347, 369
neokantianismo su lenguaje conceptual 326, 327
neokantianismo, concepto de conciencia 111
neokantianismo, esquema apriorístico 61, 117
neokantianismo, facto de la ciencia como base del apriorismo 360
neokantianismo, historia de los problemas 73, 126, 140, 143, 254, 326
neokantianismo, su concepción de sistema 62

neokantianismo, su filosofía trascendental 143, 353
neokantianismo, su idealismo 40
neokantianismo, su metodologismo 95, 96
neokantianismo, subjetividad trascendental 68, 111
neoplatonismo 90, 286
neoplatonismo cristiano 363
neotomismo escolástico 351
Nietzsche, Friedrich 16, 21, 24, 25, 32, 61, 62, 68, 69, 80, 82 n.24, 83, 95, 96, 125, 126, 128, 145, 147, 148, 149, 151, 153, 158, 161, 166, 196, 214, 221, 222, 246, 249, 267, 282, 296, 297, 305, 318, 349, 350, 352, 353, 357, 360, 367,
Nietzsche, crítica al cristianismo y platonismo 143
Nietzsche, metafísica nietzscheana 136
Nietzsche, muerte de Dios 162
Nietzsche, crítica a la metafísica 334
Nietzsche, su diagnóstico del nihilismo europeo 162, 165
Nietzsche, su ética de la conciencia 149
Nietzsche, verdad y mentira como valores de la vida 322
Nietzsche, visión del último hombre 194
Nietzsche, voluntad de poder 149, 161, 226, 286, 322, 323
nihilismo 80, 125, 162, 266
nombre 377
nombre propio 377
nombre, el honor del 377
nominalismo 336
nominalismo moderno 83
Novalis 338
novela, época de la 206
Nozick, Robert 207
Nuevo Testamento 50, 51, 97, 154, 165, 194, 309, 310
objeciones a Heidegger desde la filología clásica 233
objeciones a Heidegger desde las ciencias naturales 233
objeciones a Heidegger desde las ciencias sociales 233
objetividad 317
objeto de consumo 77-78
objeto, concepto de 159
Occidente, comienzos griegos de 250, 318
Occidente, destino de 245, 333, 375,
Occidente, destino de la historia de 84, 237, 285, 288, 333
Occidente, filosofía occidental 234
Occidente, historia de su pensamiento 228, 359, 382
Occidente, horizonte religioso de su pensamiento 362
Occidente, separación entre religión, arte y ciencia 236
Occidente, su camino de la veritas a la certitudo 287
Odiseo 321
Oltmann, Käthe 253, 278
olvido 44, 76, 366
óntica 114
ontología 69, 114
ontología entendida como metafísica 364
ontología fundamental 112, 169, 171
ontología fundamental como analítica de la existencia 114
ontología griega, logocentrismo de la 223, 224
onto-teología de Heidegger 225
oscuridad, experiencia de la 174
Ott, Hugo 308
Otto, Rudolf 39, 309, 355
Otto, Walter F. 381
Overbeck, Franz 21, 39, 51, 158
Pablo, san 153, 154, 157, 255, 296, 309
Padres de la Iglesia 381
paisaje 191
palabra como desocultamiento 378, 379
palabra de la poesía 376
palabra en el insulto 376
palabra llena 35
palabra vacía 35
palabra, campo semántico de la 378
palabra, decir la verdad como corrección del enunciado 378
palabra, estar en casa en la 175
palabra, función de mero signo de la 35
palabra, la búsqueda de la 382
palabra, posibilidad de la mentira 378

palabra, secreto de la 247
palabra, su fuerza enunciativa 377
para-existencia 78
para-ontología 78
Parménides 83, 88, 129, 133, 134, 143, 144, 149, 172, 244, 265, 266, 267, 271, 272, 288, 304, 320, 356, 363, 379,
Parménides, conciencia entendida como noein 143
Parménides, inseparabilidad de ser y pensar 380
Parménides, su rechazo de la nada 76, 379
Patzig, Günter 201
pensamiento calculador 161, 193, 198, 226, 315
pensamiento calculador, su dimensión social 223
pensamiento científico moderno 119
pensamiento como pro-ducir [her-stellen] 284, 285
pensamiento europeo, predeterminado por la lengua 171
pensamiento europeo, su autocomprensión trascendental 171
pensamiento griego 311
pensamiento griego, el asombro de su comienzo 287
pensamiento griego, experiencias originarias del 356, 366
pensamiento griego, logos en el 128
pensamiento griego, nous en el 128
pensamiento griego, proximidad de pensar y hablar 251
pensamiento griego, psique en el 128
pensamiento griego, relación entre teoría y práctica 333
pensamiento griego, retorno de Heidegger a los comienzos del 253, 254, 255, 274, 358,
pensamiento griego, su dominio histórico en Occidente 366
pensamiento metafísico, su logocentrismo 379
pensamiento metodológico 225
pensamiento moderno 207
pensamiento no conceptual 120, 121
pensamiento no metafísico 199
pensamiento no objetivador 161
pensamiento occidental, tradición del 83
pensamiento presocrático 287
pensamiento que prescinde de sí mismo 70
pensamiento representador 284
pensamiento subjetivista 167, 168
pensamiento técnico 227
pensamiento tecnológico 226
pensamiento, experiencias originarias del 310
pensar, comienzo del 232
pensar, la espontaneidad del 32
pensar, otro comienzo del 287, 288
percepción visual 29
Pfänder 158
pitagorismo, doctrina matemática de las ideas 268, 269
Platón 36, 41, 73, 74, 83, 86, 89, 129, 130, 141, 157, 204, 205, 219, 236, 249, 255, 258, 261, 268, 269, 272, 276, 287, 298, 325, 363, 371, 380,
Platón como precursor de Kant 254
Platón, análisis de la retórica 343
Platón, análisis del no ser 271
Platón, apeiron [infinita indeterminación] 92
Platón, chorismos [separación] de las ideas 88, 89, 91, 237
Platón, círculo como modelo 269
Platón, ciudad ideal 194
Platón, concepto de movimiento 264, 265
Platón, concepto de reposo 264, 265
Platón, concepto de verdad 266
Platón, concepto del alma 263
Platón, conexión entre idea y número 271
Platón, definición de la idea 144-145
Platón, dialéctica del logos, 88, 91
Platón, dialéctica del pensamiento puro 74
Platón, dialéctica entendida como dihairesis 91
Platón, diferencia entre stasis y kinesis 338
Platón, dificultad del concepto de pseudos 91, 92, 93, 94
Platón, doctrina del eidos [idea] 86, 88, 90, 91, 288
Platón, eidos como parousia o pura presencia 91

Platón, idea del bien 84, 89, 90, 91
Platón, idea como ser auténtico 267
Platón, las ideas como tejido 270
Platón, esencia de la physis 84
Platón, estructura interna del ser 85
Platón, fracaso de la comprensión de la arete 89
Platón, función de figuras geométricas 270
Platón, concepto de analogía 84
Platón, concepto de lo Uno 89, 90
Platón, la nada en 76
Platón, represión de la nada, 93
Platón, lo uno y lo múltiple 270, 271, 273
Platón, otredad en conexión con la mismidad 92
Platón, pregunta por el bien con empleo de la anamnesis 209
Platón, ser como fondo común de ser y no ser 91
Platón, ser y no ser como entrelazados 85
Platón, su arte poético 264
Platón, su concepción pitagórica del ser 136
Platón, su paso al olvido del ser 145
Platón, su presencia en el pensamiento moderno 253, 254
Platón, su recepción por la filosofía hermenéutica 66
Platón, thaumazein entendido como asombro 331
Platón, triplicidad de la esencia de lo bello 90
Platón, verdad entendida como orthotes o corrección 267
platonismo pagano 363
Plotino 76, 269, 286, 367
Plutarco 206
poesía 99, 233
poesía y pensamiento, su unidad y separación 375, 377, 380
poesía, como esencia del arte 107
poesía, la palabra y la imagen en la 340
poesía, lenguaje de la 107, 122
Pöggeler, Otto 153, 231, 308, 373 n.3
poiesis 285
positivismo 165, 336
pragmatismo 59
pragmatismo norteamericano 297
pregunta fundamental de la metafísica 76
pregunta por el ser, la 23
procura generosa [freigebende Fürsorge] 188
producción industrial 78
progreso 233
progreso técnico 235
proletariado académico 344, 345
proyecto [Entwurf] 63, 75
psicoanálisis, el tema de los sueños 367
psicoanálisis, la estructura de las pulsiones 367
psicología profunda 318
psicologismo 57, 257
Rawls, John 207, 211
razón 34
razón como base de la moral 186
razón industrial de la humanidad 234
razón objetiva, carácter común de la 148
razón práctica 22, 57, 217
razón, prioridad de la 16
realismo, concepto de 336
recogimiento [Andacht] 37
reconocimiento como virtud 186, 194
recuerdo [Andenken] 43, 80, 162, 193
recuerdo, lo impensable como 37
recuerdo, concepto griego de 157
relámpago 249, 304
religión católica 151
Renacimiento 316
repetición 157
República de Weimar 345
res cogitans cartesiana 141
resguardar, el [Bergung] 45, 49
respeto al otro 368
responsabilidad anónima 23
responsabilidad moral 209
revolución industrial 234
Richardson 220, 283
Rickert, Heinrich 20, 58, 61, 62, 152, 347, 359, 369
Rilke, Rainer Maria 25, 26, 80, 107, 123, 125, 162, 174, 277, 331
Ringer, Fritz K. 344
Roma 237
romanticismo alemán 139, 302

romanticismo, su entusiasmo por la historia 255
Rombach, Heinrich 181
Rosales, Aberto 373 n. 3
Rosenzweig, Franz 332
Rothe, Richard 282
Rousseau, Jean-Jacques 218
Ruge, Arnold 16
sagrado, dimensión de lo 163
Sartre, Jean-Paul 15, 151, 169, 223
Sauter, I. 214
Scheler, Max 30, 34, 40, 60, 61, 63, 64, 112, 154, 158, 189, 211, 297, 351
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 16, 76, 146, 148, 174, 196, 256, 286, 306, 308, 381
Schelling, comprensión de Dios desde la libertad 185
Schelling, concepto de Dios 185
Schelling, concepto de re-tenerse/abstenerse [Sich-Zurückhalten] 329
Schelling, concepto de voluntad ciega 316
Schelling, concepto del misterio de la revelación 172
Schelling, el bien a través del uso de la libertad 185
Schelling, ética de la metafísica cristiana 185
Schelling, lo inmemorial 223, 361
Schelling, su teosofía 172, 185
Schiller, Friedrich 100, 308, 381
Schleiermacher, Friedrich 139, 140, 165, 358, 369
Schopenhauer, Arthur 61, 166, 316, 318
Schrempf, Chistoph 16, 62
Schulz, Walter 185, 223
Schürmann, Reiner 181, 219
sentido, totalidad del, 52
ser, la proyección al futuro der ser-ahí 362
ser como objeto de la conciencia 321
ser como presencia 244, 315
ser con los otros 319
ser diferenciado de lo ente 284
ser entendido como demora 192
ser entendido como lo dado de antemano [das Vorliegende] 313
ser hablante [Sprach-Wesen] 79
ser humano como lugarteniente del ser 79
ser humano, ingreso en su verdadera esencia 193
ser humano, sociedad como esencia del 80
ser humano, su autocomprensión 205
ser humano, teoría del 80
ser en la metafísica 118
ser sí mismo [Selbstsein] 79
ser visible en la nada 162
ser viviente [Lebe-Wesen] 78, 79
ser, aclaración del 161
ser, acontecer del ser 196, 221, 244, 283, 284
ser, acontecer del ser como desocultamiento 105, 106
ser, desocultamiento del ser 44, 48, 49, 75, 87, 90
ser, desocultamiento y ocultamiento del ser, su unidad en la aletheia 221, 243, 304, 305
ser, ocultamiento del ser 48, 49, 75, 106, 372
ser, cambio del destino del ser 197
ser, carácter temporal del 143
ser, civilización técnica como olvido del ser 176
ser, claro del ser [Lichtung des Seins] 34, 35, 105
ser, claro del ser entendido como aletheia 147
ser, concebido como ousia [presencia] 313
ser, concepto neoplatónico de ser como lo absoluto 362
ser, concepto presocrático de ser como presencia 304
ser, destino del ser 35, 70, 144, 176, 197, 234, 289
ser, desviación de la pregunta por el ser 92
ser, el ahí del ser 380
ser, el carácter temporal del ser 168
ser, experiencia del ser 244, 245, 283
ser, experiencia del ser ante la muerte 192
ser, experiencia del ser en el horizonte del tiempo 130
ser, experiencia del ser en el pensamiento griego 266, 288, 312
ser, experiencia premetafísica del ser 304

ser, finitud del ser 34, 81, 192
ser, historia de la metafísica como olvido del ser 149
ser, historia del ser 74, 75, 197, 372
ser, historicidad como ser de la existencia 196
ser, historicidad del ser 87
ser, horizonte temporal del ser 117
ser, la apertura del ser 358
ser, la autenticidad e inautenticidad del ser como valor positivo y negativo 346
ser, la objetivación del ser 115
ser, manifestación del ser 85
ser, metafísica como destino del ser 144
ser, mística del ser 352
ser, movilidad del ser 156, 363, 364, 365
ser, movilidad del ser divino 338
ser, olvido de la pregunta por el ser 86
ser, olvido del ser 35, 36, 75, 79, 104, 120, 125, 142, 144, 145, 150, 194, 196, 197, 220, 245, 287, 348
ser, olvido, teología negativa del olvido del ser 146
ser, otros horizontes de la pregunta por el ser 285
ser, pensado desde la finitud humana 199
ser, permanencia del 133
ser, pregunta por el sentido del ser 63, 83, 142
ser, pregunta por el ser 69, 71, 85, 113, 120, 130, 128, 142, 144, 145, 156, 169, 171, 220, 267, 284, 287, 318, 371
ser, pregunta por el ser como pregunta por Dios 83, 151
ser, pregunta por el ser, su horizonte del tiempo 262
ser, privación del 35
ser, su movimiento de flexión bidireccional [Gegenwendigkeit] 45, 75, 80
ser, temporalidad del ser 87, 352
ser, unidad natural del acontecer del ser 268
ser, verdad del ser 170
ser, visión pitagórica del orden númerico del ser 263
ser-ahí [Dasein] 34, 114, 115, 220, 362
ser-ahí, su ser-arrojado [Geworfensein] 63, 75, 360, 361
ser-ahí formulado como ex-sistencia [Eksistenz] 113
ser-ahí humano 42, 63, 64, 79, 115, 174
ser-ahí humano, su constitución óntica del 64
ser-ahí humano, su horizonte temporal 111
ser-ahí, cuidado del ser-ahí [Daseinsbekümmerung] 159
ser-ahí, el facto del 360
ser-ahí, escenario [Schauplatz] del acontecer del ser-ahí 116
ser-ahí, la in-sistencia del ser-ahí 79, 80
ser-ahí, su autenticidad e inautenticidad 120, 196
ser-ahí, su autoexplicación 362, 363
ser-ahí, su estar desencerrado [Erschlossenheit] 117
ser-ahí, su finitud e historicidad 262
ser-ahí, su muerte como lo propio en cada caso 115
ser-con 25, 114
ser-en-el-mundo 45, 81, 98, 113, 114, 156, 198, 287, 289
ser-en-el-mundo, su interpretación ontológica como cuidado 116
serenidad [Gelassenheit] 193, 199, 316
ser-hacia-la muerte 64, 160
ser-humano [Menschen-Wesen] 79
Sheehan, Thomas 153, 154, 231, 295
Siger de Brabante 364
Simmel, Georg 21, 61, 157, 301, 302, 347
sistema universitario alemán 344
situación hermenéutica 156, 255
sociedad actual y sus dimensiones planetarias 329
sociedad capitalista 234
sociedad industrial 96
sociología neutral frente a los valores 19
Sócrates 67, 89, 129, 192, 205, 209, 251, 308, 322
sofista, definición del 93, 272, 273
Sófocles 203
Sokolowski, R. 181
solidaridad humana 188, 194
Spencer, Herbert 59

Spengler, Oswald 21, 95, 343, 344, 345, 358
Strauß, David Friedrich 16
Suárez, Francisco 152, 257
subjetividad 317, 370
subjetividad del pensamiento moderno 369
subjetividad eliminada de la ontología 263
subjetivismo idealista 150
sueño 76, 97
sujeto colectivo 239
sujeto de la conciencia trascendental 153
sujeto, concepto de 159, 239
Tales 172
tao, su significado de camino 335
técnica como símbolo de nuestra cultura 234
técnica como última presencia del ser 288
técnica, crítica romántica a la 28
técnica, el poder de la 80
técnica, era de la 28, 120, 125
técnica, esencia de la 288
técnica, nuestra carrera suicida de la 287
técnica, su dominación de la naturaleza 226
tecnocracia 81
tecnología 83, 225, 278
temporalidad humana 97
temporalidad, experiencia de la 186
teología 140
teología católica 308
teología católica de Friburgo 370
teología cristiana, exégesis protestante 309
teología de Marburgo 183
teología dialéctica 39
teología dialéctica, su autocrítica 96
teología escolástica 155
teología filosófica 155
teología fundamental 77
teología historicista 41
teología moral 173
teología protestante 96, 125, 196, 308, 352
teología secreta del Dios oculto 125
teología sistemática 41
teología, controversias filosófico-teológicas 39
teología, crítica a la 151
teólogo cristiano, autodefmición de Heidegger como 153, 256
teoría de la ciencia 217, 235
teoría del conocimiento 300, 369
Thurneysen, Eduard 39
tiempo como cantidad de momentos 245
tiempo y ser, conexión de 364
tiempo, concepción del 145, 157
tiempo, concepto griego del 155
tiempo, conciencia del 158
tiempo, experiencia del 116
tiempo, irreversibilidad del tiempo 44
tiempo, realización en el tiempo [Zeitigung] 88
tierra como concepto 33, 98, 103, 173, 174, 371
tierra, campo de tensión entre mundo y tierra 173
tiranía de la volición 221
Tomás de Aquino 23, 73, 257, 367, 300, 311
tomismo 370
tradición 207
tradición escolástica 247
tradición histórica 52
traducción 325
traducciones, inadecuación de las 51
Trakl, Georg 25
Trendelenburg, Friedrich Adolf 126
Troels Engberg-Pedersen, 213
Troeltsch, Ernst 300
Trotski, León 207
Tschirch, F. 46-47 n.10
Tucídides 206
Tugendhat 201, 208, 209-213, 231, 295
Unamuno 157
universalidad de la razón objetivadora 81
universidad alemana 253
uno [man], concepto de 28, 96, 115
útil [Zeug] 35, 77, 79, 102
útil, su carácter importuno [Aufsässigkeit] 77
útil, su carácter material [Zeugheit] 107
utilitarismo 59
utilitarismo social 201, 202
valores, imperio de los 58
Van Gogh, Vincent 21, 30, 102, 351
Vattimo, Gianni 181
verbum interius, concepto de 375

verdad 86
verdad de la palabra 375, 377
verdad del devenir 143
verdad, acontecer de la 35, 69, 75, 104
verdad, concepto teórico de la verdad 161
verdad, historicidad de la verdad 70
verdad, logos como acceso a la verdad 308
verdad, profundización ontológica de la verdad 173
verdad, temporalización radical de la verdad 352
Verwey, Albert 340
vida, concepto de vida 310
vida como facto 282
vida entendida como cuidar 282
vida, autoexplicación de la vida 259
vida, comienzo del preguntar por su sentido 330
vida, experiencia fundamental de la vida 372
vida, experiencias de la vida fáctica 260
vida, filosofía de la vida 61, 62
vida, la brumosidad de la vida [Diesigkeit] 62, 69, 304, 361, 372
vida, movilidad de la 303, 314
vida, su comprensión en el estar-juntos en el ámbito público 259
viraje [Kehre] 10, 24, 32, 48, 55, 65, 76, 78, 113, 125, 128, 142, 153, 161, 186, 187, 198. 199, 221, 222, 223, 283, 284, 286, 302, 303, 328, 350, 351, 357, 371
viraje, empleos cambiantes del concepto 372, 373
visión del mundo 19, 30
visión mítica del mundo 41
visión pitagórica del mundo 84
vocación religiosa de Heidegger 23
voluntad 220
voluntad como base de la moral 186
voluntad, concepto latino de voluntas 315, 337
Wartenburg, conde Yorck von 61, 280, 281, 301
Weber, Max 19, 20, 202, 300, 332
Weierstrass, Karl 256
Weiss, Helene 295
Whitehead, Alfred North 146
Wildt, 211
Windelband, Wilhelm 58, 254, 302
Winnicott, D. W. 211
Wittgenstein, Ludwig 307
Wolf, Ute 211
Wolff, Christian 351
yo empírico 239
Zeller 126
Zenón 380
Zuckmayer, Karl 17